И. Р. ШАФАРЕВИЧ. СОЦИАЛИЗМ КАК ЯВЛЕНИЕ МИРОВОЙ ИСТОРИИ

СОЦИАЛИЗМ

КАК ЯВЛЕНИЕ МИРОВОЙ ИСТОРИИ

И. Р. ШАФАРЕВИЧ

YMCA-PRESS
PARIS

Того же автора в издательстве YMCA-PRESS

— Законодательство о религии в СССР. (Доклад Комитету Прав Человека), 1973.
— Социализм. Обособление или сближение. Есть ли у России будущее? (Три статьи в коллективном сборнике **Из под глыб**), 1974.

И. Р. ШАФАРЕВИЧ

СОЦИАЛИЗМ

как явление мировой истории

YMCA-PRESS
11, rue de la Montagne Ste-Geneviève. F 75005 Paris.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга написана под влиянием убеждения, что пережитые уже человечеством в XX веке катаклизмы представляют собой лишь начальную фазу несравненно более глубокого кризиса, крутого перелома в течении истории. Для характеристики масштаба этого кризиса мне приходили в голову сравнения с концом античной цивилизации или с переходом от Средних веков к Новому времени. Потом, однако, я познакомился с более смелой и, как мне кажется, более глубокой точкой зрения. Например, Хейхельхейм в своей очень интересной «Экономической истории древности» высказывает предположение, что в XX веке заканчивается длившийся более 3000 лет период истории, начало которого связано с железным веком, когда тенденции, основанные на свободном развитии личности, привели к созданию духовных и культурных ценностей, лежащих в основе современной жизни:

> «Вполне возможно, что планируемая, контролируемая государством экономика, возникшая в последние десятилетия в результате имманентных тенденций нашей позднекапиталистической эпохи XX столетия, означает конец и завершение длительного развития в направлении экономического индивидуализма и начало новой организации труда, которая ближе к образцам Древнего Востока, возникшим 5000 лет назад, чем к тем идеалам, основы которых были заложены в начале железного века» (стр. 115-116).

Вряд ли есть необходимость доказывать, что одной из основных сил, под влиянием которой развивается современный кризис человечества, является СОЦИАЛИЗМ. Он и способствует углублению этого кризиса как сила, разрушающая «старый мир», и берется указать выход из кризиса. Поэтому стремление понять социализм: его происхождение, движущие его силы, цель, к которой он ведет, — диктуется просто инстинктом самосохранения, страхом оказаться с за-

вязанными глазами на перепутье, когда выбор дороги может определить все будущее человечества.

И вот именно этот вопрос как будто отталкивает все попытки обсуждения. Казалось бы, настораживать должно уже то, как много противоречащих друг другу точек зрения на социализм высказывалось самими сторонниками социализма. К тому же, как правило, представления о том, что такое социализм, поражают своей неопределенностью — а тем не менее не вызывают никаких сомнений, воспринимаются как истина, не нуждающаяся в проверке, санкционированная некоторым высшим авторитетом. Это особенно заметно при попытках критической оценки социализма. Указание на трагические факты, так часто сопутствовавшие социалистическим экспериментам XX века, встречают обычно возражения, что идею нельзя судить по неудачным попыткам ее воплощения: задача социалистического переустройства общества столь неизмеримо сложна, что на первых подступах к ней ошибки неизбежны, но они объясняются недостатками отдельных личностей или тяжелым историческим наследием и никак не вытекают из прекрасных принципов, высказанных основоположниками учения. Ссылка же на то, что уже в самых первых изложениях социалистической доктрины содержатся конкретные проекты, по своей бесчеловечности далеко превосходящие всё, что до сих пор можно было увидеть в действительности, — отметаются на том основании, что решающим являются не конструкции теоретиков и тем более фантазии каких-то утопистов, а реальная жизнь. У жизни свои законы, она обломает и сгладит крайности фанатиков и создаст уклад, быть может, и не вполне соответствующий их проектам, но зато жизнеспособный и уж во всяком случае более совершенный, чем то, что есть сейчас.

Чтобы попытаться разорвать этот порочный круг, полезно сравнить социализм с каким-либо другим явлением, оказывающим на жизнь воздействие такого же масштаба, — например, с религией. Религия может иметь социальную функцию, поддерживая или разрушая определенные общественные институты, экономическую функцию (как, например, храмовые хозяйства Древнего Востока или католическая церковь в Средние века), политическую и т. д. Но возможно это лишь потому, что существуют верующие люди и стремление к той связи с Богом, которую создаёт религия. Игнорируя эту основную функцию религии, нельзя ничего понять в том, как она влияет на жизнь в других аспектах. Ее и следует уяснить себе прежде, чем изучать то, как она взаимо-

действует с другими сторонами жизни: экономикой, социальными отношениями или политикой.

Естественно предположить, что и в социализме проявляется какая-то основная тенденция, которая и делает в принципе возможным его колоссальное воздействие на жизнь. Едва ли можно надеяться обнаружить ее, изучая социализм, например, на модели современных социалистических партий Запада, где социалистические тенденции так перемешаны с прагматическими наслоениями, что кажется безнадежным их разделить. Необходимо изучить это явление, во-первых, на достаточно большом интервале времени, чтобы можно было проследить его основные тенденции, а во-вторых, — в его наиболее ярких и последовательных проявлениях.

При таком подходе мы наталкиваемся на поразительное явление: социализм (по крайней мере, на первый взгляд) оказывается вопиющим, кричащим противоречием! Исходя из критики окружающего общества, обвиняя его в несправедливости, неравенстве, отсутствии свободы, социализм, в своих наиболее последовательных системах, провозглашает несравненно бо́льшую несправедливость, неравенство и рабство! Благородная «Утопия» и светлые мечты «Города Солнца» обычно вызывают лишь упрек в «утопичности», то есть в том, что эти идеалы слишком высоки, что человечество для них еще не созрело. Но стоит раскрыть эти книги, как с растущим недоумением встречаешь: обращение непокорных жителей в рабство; соглядатаев; работу и жизнь в отрядах под надзором надсмотрщиков; пропуска, необходимые для простой прогулки, и особенно с каким-то наслаждением выписанные подробности всеобщей нивелировки — одинаковую одежду, одинаковые дома, даже одинаковые города. Сочинение под названием «Закон **Свободы**» описывает идеальное общество, где в каждой небольшой общине есть свой палач, нерадивых и непослушных порют и обращают в рабство и все граждане считаются солдатами. Революционеры, составившие «Заговор **Равных**», понимали равенство так, что одни (заговорщики) образуют правительство, другие им беспрекословно повинуются, а третьи (не повинующиеся) ссылаются на острова для каторжных работ. А в самом популярном произведении марксизма — «Коммунистическом Манифесте» — в качестве одной из первых мер нового социалистического строя предлагается введение ПРИНУДИТЕЛЬНОГО ТРУДА: всеобщей трудовой повинности, трудовых армий. И предсказывается, что на этом пути возникнет общество,

где «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех»!

Если счастливое общество будущего пытаются устанавливать расстрелом, то это еще можно объяснить несоответствием между мечтой и действительностью, искажением, которое претерпевает идея при попытке воплотить ее в жизнь. Но как понять учение, в своем ИДЕАЛЕ одновременно содержащее и призыв к свободе, и программу установления рабства?

Или как согласовать присущий почти всем социалистическим учениям пафос обличения старого мира, справедливое возмущение страданиями, которые он несет бедным и угнетенным, — с тем, что эти же учения предсказывают этим же угнетенным страдания едва ли меньшие, которые будут уделом целых поколений, прежде чем восторжествует строй социальной справедливости и свободы? Так, Маркс пророчит пролетариату пятнадцать, а может быть и ПЯТЬДЕСЯТ ЛЕТ гражданской войны, а Мао Цзе-дун готов примириться с гибелью в атомной войне ПОЛОВИНЫ современного человечества ради установления социалистического строя во всем мире. Призыв к таким жертвам мог бы быть убедительным разве лишь в устах вождя религиозного движения, апеллирующего к потусторонней правде — а исходит он от убежденных атеистов!

Кажется, что социализм лишен того признака, который в математике, например, рассматривается как **минимальное** условие **существования** понятия: СВОБОДНОГО ОТ ПРОТИВОРЕЧИЙ ОПРЕДЕЛЕНИЯ.

Может быть, социализм — лишь агитационное средство, собрание нескольких противоречащих друг другу концепций, каждая из которых импонирует своему кругу людей? Против такого взгляда говорит вся история социализма. Громадное влияние, оказанное им на человечество, доказывает, что в основе — это внутренне-логичное мировоззрение. Надо только найти истинную логику социализма, найти ту точку зрения, с которой он виден как непротиворечивое явление — такой попыткой и является эта работа.

Чтобы нащупать такую точку зрения, я предлагаю взглянуть на произведения творцов социалистической идеологии не как на творения сверх-людей, которым ведомо прошлое и будущее человечества, но и не как на чисто агитационную журналистику: не принимать на веру все их претензии, но и не отрицать истинности их взглядов в той области, в которой они могут быть компетентны — ПРЕЖДЕ ВСЕГО КАК СВИ-

ДЕТЕЛЬСТВА О НИХ САМИХ. Если, например, Маркс не раз высказывает мысль, что человек как индивидуальность, а не как представитель интересов определенного класса, — не существует, то мы не обязаны, конечно, верить, что Марксу была открыта сущность человека. Но почему не поверить, что он описывает мироощущение, присущее определенным людям и, в частности, ему самому, когда человек воспринимает себя не как личность, имеющую самостоятельное значение в мире, но как **орудие** неподвластных ему сил? Или если мы читаем, и слышим, что общество (и мир) должны быть разрушены «до основания», что теперешняя жизнь не может быть улучшена, исправлена и Истории может помочь только ее повивальная бабка — Насилие, то неосторожно было бы поверить в пророческий дар, присущий авторам этих предсказаний. Но вполне правдоподобно, что они передают восприятие жизни, при котором весь мир вызывает злобу, омерзение и тошноту (как в первом романе Сартра «Тошнота»), когда жизнь пахнет мертвечиной и в силу странного дуализма так же отвратительна, как в нормальном состоянии — разложение и смерть.

То восприятие мира, которое можно таким образом реконструировать из рассмотрения социалистической идеологии, выглядит правдивым и жизненным. Естественно предположить, что именно оно и движет приверженцев этой идеологии. Так как социализм способен вдохновлять широкие народные движения, захватывать громадные массы людей, то, значит, влиянию этого мироощущения подвержены очень многие, а быть может, в какой-то большей или меньшей мере, — и все люди. Если смотреть на социализм как на окончательную и полную истину о человеке, то он действительно рассыпается в противоречия. Но если признать его проявлением лишь одной из тенденций, заложенных в человеке и человечестве, то тогда, мне кажется, появляется возможность эти противоречия снять и понять социализм как в основе своей цельное и непротиворечивое явление. Только после этого может быть поставлен вопрос о той роли, которую социализм играет в истории. Соображения, изложенные в последних параграфах книги, не являются, конечно, исчерпывающим ответом на этот вопрос, — скорее, указанием того направления, в котором, как мне кажется, ответ следует искать.

В этой книге проблема рассматривается в ее наиболее абстрактной постановке: каковы те основные черты социализма, которые, переплетаясь каждый раз с индивидуальными

особенностями страны и эпохи, порождают всё многообразие его проявлений? Поэтому, хотя в книге рассматривается довольно большое число фактов и конкретных исторических ситуаций, интерес концентрируется на том, чтобы от специфики этих ситуаций абстрагироваться и выделить из них ту общую основу, которая роднит их все. В результате выводы, к которым это рассмотрение приводит, **непосредственно** не применимы ни к какой конкретной ситуации — разве что когда-нибудь социалистические идеалы найдут абсолютное, ничем не ограниченное воплощение. Во всех существовавших до сих пор исторических реализациях социалистического идеала мы имеем дело не с чистым явлением, а сплавом из социалистических и большого числа других тенденций. Поэтому для применения наших взглядов к определенной исторической реальности надо было бы пройти путь, обратный пройденному в книге: выяснить, как выделенные нами общие тенденции социализма преломляются и перемешиваются с особенностями исторической эпохи и национальных традиций. Такой задачи эта книга себе не ставит. Однако без такого разделения явления на его общую основу и особенности, возникающие в силу конкретных исторических условий, как мне кажется, всякая попытка понимания обречена на неудачу.

Первые две части книги посвящены изложению конкретных фактов из истории социалистических учений и социалистических государств, и лишь последняя, третья часть, содержит попытку обсудить эти факты и сделать из них некоторые общие выводы. Такое построение связано с известными трудностями для читателя. Если ему не покажется интересным погружаться в подробности различных исторических эпох, разбросанных по пяти тысячелетиям истории, то он может, лишь бегло просмотрев первые две части, перейти сразу к третьей. Для удобства такого читателя в нескольких местах (§ 2 гл. II, ч. I, «Резюме» в конце гл. III ч. I и ч. II) содержатся короткие резюме тех выводов из рассмотренного исторического материала, которые будут особенно важны в дальнейшем обсуждении.

В условиях СССР при работе над этой книгой без официального разрешения возникали большие трудности с получением нужной литературы... В такой ситуации мне очевидна опасность (и даже, вероятно, неизбежность) ошибок в иных конкретных вопросах и недочёты доказательств, которые были уже раньше и высказаны и лучше аргументированы. Моим оправданием является жгучая актуальность темы и особый исторический опыт нашей страны.

Последнее обстоятельство и было основным стимулом моих занятий, внушая некоторую надежду на успех. Опыт, подобный пережитому в XX в. Россией, едва ли достался на долю другому современному народу, быть может, он имеет не так много прецедентов и во всей мировой истории. На наших глазах сдвинулись и приоткрылись такие пласты, о существовании которых прежде можно было лишь догадываться. В свете этого опыта новая область интересных явлений, доступных раньше только художественной или мистической интуиции, открылась рациональному исследованию, основанному на изучении фактов и их логическом анализе. Нам представилась возможность видеть историю в новом аспекте — преимущество, способное перевесить многие трудности.

Книга эта не имела бы ни единого шанса быть написанной, если бы не помощь, оказанная мне многими людьми. Сейчас я не имею возможности назвать их имена и сказать, сколь многим я обязан каждому из них. Но двум из них я могу выразить здесь свою благодарность: А. И. Солженицыну, под влиянием которого я взялся писать книгу, и В. М. Борисову, чья критика была мне исключительно полезна.

ЧАСТЬ I

ХИЛИАСТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

ВВЕДЕНИЕ

Под словом «социализм» часто подразумевают два совершенно различных явления: а) учение и основанный на нем призыв, программу переустройства жизни; б) реально, в пространстве и времени существующий общественный строй. Как наиболее очевидные примеры приведем: марксизм в том виде, как он содержится в трудах его «классиков», Маркса и др., и общественный строй, существующий в СССР или Китайской Народной Республике. В число основных принципов государственного мировоззрения, господствующего в названных странах, входит утверждение о том, что связь между этими двумя явлениями очень простая: мы имеем здесь, с одной стороны, — научную теорию, доказывающую, что после достижения определенного уровня развития производительных сил человечество перейдет к новой исторической формации, и указывающую наиболее рациональные пути такого перехода, а с другой, — осуществление этого научного прогноза, его подтверждение. В качестве примера совсем другого взгляда приведем точку зрения побывавшего в России в 1920 г. Г. Уэллса, хотя и захваченного модным тогда, как и сейчас, на Западе поклонением социализму, но с типичной для англичанина антипатией к схоластическим теориям почти инстинктивно не приемлющего марксизм. В книге «Россия во мгле» он говорит:

> «Марксистский коммунизм всегда являлся теорией подготовки революции, теорией, не только лишенной созидательных, творческих целей, но прямо враждебной им».

Он описывает правящий в России коммунизм, «во многих отношениях похожий на фокусника, который забыл захватить с собой голубя и кролика и не может ничего вытащить из шляпы» (1, стр. 30). *

С этой точки зрения марксизм не ставит себе никаких

* Цифры в скобках относятся к списку литературы в конце книги.

других целей, кроме подготовки захвата власти, а строй, который в результате устанавливается, определяется необходимостью эту власть удерживать. Так как задачи совершенно разные, то и оба эти явления не имеют друг с другом ничего общего.

Было бы неосторожно принять любое из этих утверждений на веру, без проверки. Наоборот, желательно было бы сначала исследовать оба эти «социализма» независимо друг от друга, не принимая никаких априорных гипотез, а уже в результате такого исследования попытаться прийти к некоторым выводам о существующих между ними связях.

Мы начнем с социализма, понимаемого как учение, призыв. Все такие учения (а мы увидим, что их существовало очень много) имеют одно общее ядро — они основываются на полном отрицании современного им строя жизни, призывают к его разрушению, рисуют картину более справедливого и счастливого общественного строя, в котором найдут разрешение все основные проблемы современности, и предлагают конкретные пути для достижения этого строя. В религиозной литературе такая система взглядов называется верой в тысячелетнее Царство Божие на земле — хилиазмом. Поэтому мы будем называть интересующие нас социалистические учения «хилиастическим социализмом».

Чтобы дать первое представление о масштабах этого явления и месте, которое оно занимает в истории человечества, приведем два примера. Мы рассмотрим изложения двух учений, подходящих под категорию хилиастического социализма, данные их современниками. При этом постараемся извлечь из них картину будущего общества, к которому они зовут, оставляя пока в стороне как мотивировку, так и рекомендуемые конкретные пути достижения этого идеала.

Первый пример переносит нас в Афины в 392 г. до Р. Х. На празднике Великих Дионисий Аристофан представил свою комедию «Законодательницы», в которой было изображено модное тогда среди афинян учение. Содержание комедии таково: переодевшись мужчинами и подвязав бороды, афинские женщины приходят в народное собрание и там большинством голосов проводят постановление, передающее всю власть в государстве женщинам. Эту власть они используют, чтобы провести систему мероприятий, которые излагаются в диалоге между предводительницей женщин Праксагорой и и ее мужем Блепиром. Вот несколько цитат:

П р а к с а г о р а

Утверждаю: все сделаться общим должно и во всем
пусть участвует каждый

. . . .

Мы общественной сделаем землю,
Всю для всех, все плоды, что растут на земле, все чем
собственник каждый владеет.

Б л е п и р

Как же тот, у кого ни сажени земли, но зато серебро
и червонцы, и сокровища скрытые?

П р а к с а г о р а

Всё передать он обязан на общее благо.

. . . .

Для всех будет общим хозяйство. Весь город
будет общим хозяйством. Все прикажем
Снести: переборки и стены разрушим,
Чтобы к каждому каждый свободно ходил.

. . . .

Знай, и женщин мы сделаем общим добром, чтоб
свободно с мужчинами спали
И детей, по желанью, рожали от них.

Б л е п и р

Если этак вот будем мы жить сообща, как сумеет
Детей своих каждый различать, расскажи!

П р а к с а г о р а

А зачем различать? Будут дети своими отцами
Всех считать, кто по возрасту годен в отцы, кто
постарше годочков на двадцать

. . . .

Б л е п и р

Кто же будет возделывать пашню?

Праксагора

Рабы. А твоею всегдашней заботой
Станет вот что: чуть долгая тень упадет, нарядившись
идти на попойку.
. . . .
Изобилье и счастье готовим мы всем,
Чтоб в веселом хмелю, на затылке венок,
Возвращался бы каждый с лучиной в руке,
Чтобы в улочках узких, толпясь и теснясь,
Догоняли бы женщины пьяных гуляк
И кричали: «Дружок, заворачивай к нам,
Расчудесная девочка ждет тебя здесь!» (2, с. 449-456).

Читатель, конечно, уже стал различать многие черты хорошо знакомого ему учения. Попытаемся уточнить возникающие ассоциации и для этого рассмотрим:

Второй пример — изложение марксизма в его классической программе «Манифест коммунистической партии». Вот несколько цитат, характеризующих будущее общество, как его представляли себе авторы.

«...коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности» (3, т. V, с. 496) «Уничтожение семьи! Даже самые крайние радикалы возмущаются этим гнусным намерением коммунистов.

На чем держится современная буржуазная семья? На капитале, на частной наживе. В совершенно развитом виде она существует только для буржуазии, но она находит свое дополнение в вынужденной бессемейности пролетариев и в открытой проституции.

Буржуазная семья, естественно, должна будет пасть вместе с падением этого дополнения, и обе исчезнут с исчезновением капитала» (3, т. V, с. 499).

«Но вы утверждаете, что, заменяя домашнее воспитание общественным, мы уничтожаем самые задушевные отношения.

А разве ваше воспитание не определяется также обществом?» (3, т. V, с. 499).

Последняя мысль несколько разъясняется в «Принципах Коммунизма», документе, написанном Энгельсом в процессе подготовки «Коммунистического манифеста».

В числе первых мероприятий, которые должны быть осуществлены немедленно после революции, мы находим:

«8. Воспитание всех детей с того момента, как они мо-

гут обходиться без материнского ухода, в государственных учреждениях и на государственный счет» (3, т. V. с. 475).

Возвращаемся к «Коммунистическому манифесту».

«Но вы, коммунисты, хотите ввести общность жен! — кричит нам хором вся буржуазия» (3, т. V, с. 499).

И дальше:

«Коммунизму не нужно вводить общность жен, она почти всегда существовала.

Не довольствуясь тем, что в их распоряжении находятся жены и дочери пролетариев, наши буржуа находят особенное наслаждение в том, чтобы соблазнять жен друг у друга.

В действительности буржуазный брак является общностью жен. Коммунистов можно было бы упрекнуть разве лишь в том, что они хотят поставить официальную, открытую общность жен на место лицемерно скрываемой» (3, т. V, с. 500).

Относительно других материальных сторон жизни в будущем обществе в «Коммунистическом манифесте» нет никаких указаний. В уже цитированных «Принципах Коммунизма» мы находим:

«9. Сооружение больших дворцов в национальных владениях в качестве общих жилищ для коммун граждан, которые будут заниматься промышленностью, сельским хозяйством и соединять преимущества городского и сельского образа жизни. не страдая от их недостатков» (3, т. V, с. 475).

Мы видим, что под разными одеждами — гегельянской фразеологией Маркса и буффонадой Аристофана — скрывается почти одна и та же программа:

1) Уничтожение частной собственности;
2) Уничтожение семьи, то есть общность жен и разрыв связей родителей и детей;
3) Крайнее чисто материальное благополучие.

Можно было бы даже сказать, что обе программы в точности совпадают, если бы не одно место в «Законодательницах»: в ответ на вопрос Блепира, кто же будет пахать, Праксагора говорит: «Рабы», тем самым прокламируя четвертый, очень существенный пункт программы — освобождение от необходимости трудиться. Интересно, что именно в этом пункте с Марксом расходится и наиболее известный современный неомарксист, один из лидеров движения « The New Left » («Новая Левая») в США — Герберт Маркузе.

«Не случайно, — говорит он, например, в работе « Das

Ende der Utopie», — для теперешних авангардистских левых интеллигентов снова актуальны труды Фурье... Он не дрогнул там, где Маркс не проявил достаточной смелости: сказать об обществе, в котором работа станет игрой» (4, с. 77).

Или в другом месте той же работы:

«Новые технические возможности приводят к угнетению, ...если не развивается жизненная потребность уничтожения отчужденной работы» (4, с. 75).

Дополнив программу Коммунистического Манифеста такой поправкой, мы получим описание идеала, уже полностью совпадающего с тем, который был объектом насмешек Аристофана на сцене афинского театра в 392 г. до Р. Х.

Перед нами выступает комплекс идей, отмеченный некоторыми поразительно устойчивыми чертами, сохранившимися почти неизменными от античности до наших дней. К нему мы и будем применять термин — хилиастический социализм. Дальше мы попытаемся очертить его более точно, указать основные вехи его истории и подметить, в рамках какой более широкой идеологии возникают учения хилиастического социализма.

Глава I. АНТИЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ

В классической Греции мы сталкиваемся с идеями хилиастического социализма, которые сразу имеют законченную, можно сказать, идеальную форму. Изложение этих идей, оказавшее колоссальное влияние на их более чем двухтысячелетнюю историю, принадлежит Платону. Им посвящены два его диалога — «Государство» и «Законы». В «Государстве» Платон рисует свой идеал государственного устройства, в «Законах» — тот строй, который является лучшим практически возможным приближением к этому идеалу. «Государство» написано в середине жизни Платона, «Законы» — в старости. Быть может, в них отразились неудачи, которые Платон испытал, пытаясь осуществить в жизни свои взгляды. Мы изложим здесь ту картину идеального общества, которая изображена в «Государстве» (5).

«Дивным и загадочным» называет это произведение С. Булгаков. Действительно, в десяти книгах диалога очерчены почти все стороны мировоззрения Платона: учение о бытии (концепция мира идей), о познании (мир зримый и умопостигаемый), о душе, о справедливости, об искусстве, об обществе. Заглавие «Государство» может показаться слишком узким для такого произведения. Тем не менее, оно вполне оправдано: вопрос об устройстве общества является центром, к которому прилагается и на примере которого иллюстрируется многообразное учение Платона. Познание идей блага и красоты необходимо для руководства государством, учение о бессмертии души и о посмертном воздаянии способствует выработке нужных духовных качеств у его руководителей, справедливость должна быть положена в основу организации государства, искусство является одним из основных орудий воспитания граждан.

Платон излагает учение о возможных формах государственного устройства (которых он насчитывает пять) и о коррелированных с ними духовных человеческих качествах. Все современные ему государства он относит к четырем порочным типам. В них господствует разделение, вражда, раздор, своеволие, стремление к обогащению:

«Подобного рода государство неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно — государство бедняков, другое — богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга» (551 d).

Пятая форма государственного устройства и есть, согласно Платону, СОВЕРШЕННОЕ ГОСУДАРСТВО. Основное его качество — справедливость. Благодаря ей оно становится причастным добродетели. На вопрос же о том, что такое справедливость в государстве, Платон отвечает:

«Мы еще в начале, когда основывали государство, установили, что делать это надо непременно во имя целого. Так вот это целое и есть справедливость или какая-то ее разновидность. Мы установили, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен» (433 а).

На основе этого положения население государства разделяется на три социальных группы, можно даже сказать — касты: философов; стражей или воинов; ремесленников и земледельцев. Дети ремесленников и земледельцев принадлежат той же группе и никогда не смогут стать стражами. Дети стражей тоже, как правило, наследуют занятие родителей, но если они проявляют дурные наклонности, то их делают ремесленниками или крестьянами. Философы же пополняют свое число за счет лучших из стражей, но не раньше, чем тем исполнится 50 лет.

Концепция Платона совершенно не материалистична: он не интересуется тем, как организовано производство в его государстве. В связи с этим он очень мало говорит о том, как течет жизнь ремесленников и крестьян. Он считает, что жизнь государства определяется законами, и поэтому все его заботы посвящены жизни тех каст, которые создают и охраняют законы: философов и стражей.

Неограниченная власть в государстве предоставляется философам (С. Булгаков предлагает переводить это слово как «праведники» или «святые»). Это люди, которых

«страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие...» (485 в).

«...ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия» (486 в).

«такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным» (486 в).

«Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать» (540 а, в).

Под началом философов находятся стражи. Излюбленный образ, которым Платон пользуется, говоря о них, — это сравнение с собаками. Как и у породистых собак,

«их свойство — быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми как раз наоборот» (375 е).

Детей их надо брать в походы, чтобы они присматривались к войне:

«пусть они отведают крови, точно щенки» (537 а).

Их юноши обладают свойствами породистого щенка:

«остро воспринимать, живо преследовать то, что заметят, и, если настигнут, с силой сражаться» (375 а).

Женщины должны быть равноправны с мужчинами, нести те же обязанности, лишь со скидкой на меньшие физические силы. Это поясняется тем,

«что сторожевые собаки-самки должны охранять то же самое, что охраняют собаки-самцы, одинаково с ними охотиться и сообща выполнять все остальное» (451 d).

Вся каста воинов сравнивается с крепкими поджарыми собаками (422 d). Страж должен обладать и другими, более высокими, душевными качествами:

«мало того, что он яростен — он должен по своей природе еще и стремиться к мудрости» (375 е).
«ни обольщения, ни насилие не заставят его забыть или отбросить мнение, что надлежит делать наилучшее для государства» (412 е).

Выработка этих качеств достигается глубоко продуманной системой воспитания, которым руководят философы и которое продолжается до 35 лет.

Основная роль в воспитании отводится искусству, которое для блага государства подвергается строжайшей цензуре.

«Прежде всего нам, вероятно, надо смотреть за творцами мифов: если их произведение хорошо, мы допустим его, если же нет — отвергнем» (377 с).

«Хорошо» или «плохо» относится здесь не к художественным достоинствам мифов, а к их воспитательным качествам. Как о плохих, говорится

«о тех, которые рассказывали Гесиод, Гомер и остальные поэты» (377 d).

«Разве можем мы так легко допустить, чтобы дети слушали и воспринимали душой какие попало мифы, выдуманные кем попало и большей частью противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют?» (377 в).

Запрещаются все мифы, которые могут внушить ложное представление о божестве, — те, в которых говорится о жестокостях богов, об их распрях, любовных приключениях, о том. что боги могут быть причиной несчастья и вообще чего-либо, кроме блага, о том, что боги могут смеяться или менять свой облик, не оставаясь вечно неизменными:

«ни юноша, ни взрослый, если он стремится к законности в своем государстве, — не должен ни говорить об этом, ни слушать ни в стихотворном, ни в прозаическом изложении» (380 е).

Должны быть устранены все поэтические произведения, в которых говорится об ужасах подземного царства и смерти, о проявлениях страха и горя — все это мешает выработке

мужества, для стражей в смерти не должно быть ничего пугающего. Запрещается рассказывать о несправедливости судьбы — что справедливые люди могут быть несчастливы или несправедливые счастливы. Нельзя осуждать начальников, писать о проявлениях страха, горя, о голоде или смерти.

> «Мы извиняемся перед Гомером и остальными поэтами — пусть они не сердятся, если мы вычеркнем эти и подобные им стихи, и не потому, что они непоэтичны и неприятны большинству слушателей, нет, наоборот: чем более они поэтичны, тем менее следует их слушать» (387 в).

Под надзор берутся и другие искусства:

> «Видно, именно где-то здесь надо будет нашим стражам установить свой сторожевой пост — в области мусического искусства» (424 d).

Запрещается многоголосие в хорах и смешение различных ладов. Флейтистов и изготовителей флейт в городе не будет — из музыкальных инструментов останутся только лира и кифара. Эти же принципы распространяются и дальше:

> «Так вот, неужели только за поэтами надо смотреть и обязывать их либо воплощать в своих творениях нравственные образы, либо уж совсем отказаться от творчества? Разве не надо смотреть и за остальными мастерами и препятствовать им воплощать в образах живых существ, в постройках и в любой своей работе что-то безнравственное, разнузданное, низкое и безобразное? Кто не в состоянии выполнить это требование, того нам нельзя допускать к мастерству...» (401 в).

С другой стороны, для стражей создаются новые мифы, которые должны настроить их в нужном для государства духе. Например, чтобы привить им любовь друг к другу и к государству, им рассказывают, что они братья, рожденные одной матерью-землей своей страны. А чтобы закрепить идею каст, внушают, что при этом к философам примешано золото, к стражам — серебро, к земледельцам же и ремесленникам — железо.

Все воспитание стражей, начиная с детских игр, проходит под наблюдением философов, которые подвергают их

различным испытаниям, проверяя их память, выносливость, умеренность, храбрость. Взрослые, как и дети, строго наказываются за ложь. Но философам она разрешена:

> «этим правителям у нас нередко придется прибегать ко лжи и обману — ради пользы тех, кто им подвластен» (459 d).

Мы уже говорили, что основной недостаток порочных форм государства Платон видит в отсутствии единства среди его граждан, вражде и раздорах. Он старается отыскать причину этих явлений:

> «...И разве не оттого происходит это в государстве, что невпопад раздаются возгласы: «Это — моё!» или «Это — не моё!»
> И то же самое насчет чужого.
> — Совершенно верно.
> — А где большинство говорит таким же образом и об одном и том же: «Это — мое!» или «Это — не мое!», там, значит, наилучший государственный строй» (462 c).

В соответствии с этим строится жизнь стражей:

> «...у них не будет никакой собственности, кроме своего тела. Все остальное у них общее» (464 e).
> «Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа каждый желающий. Припасы, необходимые для рассудительных и мужественных знатоков военного дела, они должны получать от остальных граждан в уплату за то, что их охраняют. Количества припасов должно хватать стражам на год, но без излишка. Столуясь все вместе, как во время военных походов, они и жить будут сообща» (416 d).
> «Им одним не дозволено в нашем государстве пользоваться золотом и серебром, даже прикасаться к ним, быть с ними под одной крышой, украшаться ими или пить из золотых и серебряных сосудов» (417 a).

Стражи живут в своем государстве как наемные сторожевые отряды

> «и вдобавок в отличие от остальных они служат только за продовольствие, не получая сверх него никакого воз-

награждения, так что им невозможно ни выезжать в чужие земли по собственному желанию, ни подносить подарки гетерам, ни производить другие траты по своему усмотрению, какие бывают у тех, кто слывет счастливыми» (420 a).

Собственность, однако, — только один из способов, каким личные интересы могут отвлечь стражей от служения государству. Другой причиной обособления может стать семья — поэтому она тоже упраздняется.

> «Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть отец не знает, какой ребенок его, а ребенок — кто его отец» (457 d).

Брак заменяется кратковременным соединением полов, имеющим целью чисто физическое удовлетворение и произведение потомства. Вся эта сторона жизни тщательно регламентируется философами, что дает возможность провести совершенную систему полового отбора. Соединение пар происходит торжественно, сопровождается песнопениями, которые специально для этого сочиняют поэты. Кто с кем соединится — должен решить жребий, чтобы каждый мог жаловаться только на судьбу. Руководители же государства тонко подделывают жребий, чтобы достигнуть нужных результатов.

Естественно, что и воспитание детей находится в руках государства.

> «Все рождающееся потомство сразу же поступает в распоряжение особо для этого поставленных должностных лиц...» (460 в).
> «А младенцев, родившихся от худших родителей или хотя бы обладающих телесными недостатками, они укроют, как положено, в недоступном тайном месте» (460 c).

Про потомство, произошедшее вне регулируемого обществом соединения полов, говорится:

> «пусть распорядятся с ним так, чтобы его не пришлось выращивать» (461 c).

Родители не должны знать своих детей:

«матерей, чьи груди набухли молоком, они приведут в ясли, но всеми способами постараются сделать так, чтобы ни одна из них не могла опознать своего ребенка» (460 с).

На вопрос — как же они будут распознавать своих детей и родителей, ответ такой:

«Никак. Но всякий будет называть своими детьми тех, кто родился на десятый или седьмой месяц после его вступления в брак, а те будут называть его своим отцом» (461 d).

Лишенные семьи, детей, всякой собственности, стражи живут только ради интересов государства. Всякое нарушение этих интересов карается. За проявление трусости воинов переводят в ремесленников или земледельцев, попавших в плен не выкупают из рабства. Средством контроля служит и медицина. Врачи и судьи

«будут заботиться о гражданах, полноценных как в отношении тела, так и души, а кто не таков, кто полноценен только телесно, тем они предоставят вымирать; что касается людей с порочной душой и притом неисцелимых, то их они сами умертвят» (410 а).

Чего ради пойдут стражи на такую жизнь? Один из участников диалога говорит:

«не слишком-то счастливыми делаешь ты этих людей, и притом они сами будут в этом виноваты: ведь, говоря по правде, государство в их руках, но они не воспользуются ничем из предоставляемых государством благ...» (419 а).

Но с точки зрения Платона счастье не определяется материальным благополучием. Стражам дает удовлетворение чувство исполненного долга, уважение и любовь других граждан, надежда на посмертное воздаяние. Он говорит:

«наши стражи будут жить блаженной жизнью — более блаженной, чем победители на олимпийских играх.
— В каком отношении?
— Те слывут счастливыми, хотя пользуются лишь ча-

стью того, что будет у наших стражей. Ведь победа стражей прекраснее, да и общественное содержание их более полноценно: ибо одержанная ими победа — это спасение всего государства, и сами они и их дети снабжаются пропитанием и всем прочим, что нужно для жизни; и почетные дары они получат от своего государства еще при жизни, а по смерти они получат достойное погребение.

— Это великолепно» (465 е).

Подробно описывая жизнь философов и стражей, Платон почти ничего не говорит об остальной части населения — ремесленниках и земледельцах. Законы для них устанавливают философы, придерживаясь основных положений, высказанных в диалоге:

«— Не стоит нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами поймут, какие здесь требуются законы» (425 d).

Очевидно, что все население подчинено философам и стражам. В городе стражи разбивают лагерь в таком месте,

«чтобы удобнее было держать жителей в повиновении в случае, если кто не пожелает подчиняться законам...» (415 е).

Каждый прикреплен к своей профессии:

«— Чтобы у нас успешнее шло сапожное дело, мы запретили сапожнику даже пытаться стать земледельцем, ткачом или домостроителем; так же точно и всякому другому мы поручили только одно дело, к которому он годится по своим природным задаткам: этим он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое...» (374 с).

Очевидно, жизнь ремесленников и земледельцев строится на основании более или менее уравнительных порядков, так как и для них бедность и богатство приводит к деградации — «хуже становятся как изделия, так и сами мастера» (421 е). Но остается неясным, в какой мере на них распространяются те социалистические принципы, которые определяют жизнь двух других групп.

В заключение интересно было бы понять, какова роль религии в идеальном государстве Платона. В диалоге религиозные проблемы занимают много места, причем в определенной связи с вопросом об идеальном государстве. Однако связь эта очень рационалистична: религия не ставит целей государству, а играет охранительную и педагогическую роль. Мифы, многие из которых, как говорит Платон, с этой целью и выдуманы, способствуют выработке у граждан нужных для государства представлений и черт характера.

Почти все, писавшие о «Государстве» Платона, отмечают двойственное впечатление, которое оставляет этот диалог. Его программа истребления самых тонких и глубоких черт человеческой личности и низведения общества на уровень муравейника — производит отталкивающее впечатление. И в то же время нельзя не заразиться порывом почти религиозной жертвы личными интересами ради высшей цели. Вся схема Платона построена на отрицании личности — но и на отрицании эгоизма. Он сумел понять, что будущность человечества зависит не от того, какая из соперничающих групп возьмет верх в борьбе за материальные интересы, а от изменения людей и создания новых человеческих качеств.

Трудно не признать, что «Государство» Платона нравственно, этически и даже чисто эстетически стоит несравненно выше других систем хилиастического социализма. Если предположить, что «Законодательницы» Аристофана были пародией на эти идеи, в то время, вероятно, уже обсуждавшиеся, то теперешние системы, вроде той, которую мы встречаем, например, у Г. Маркузе, гораздо ближе к карикатуре, чем к оригиналу. Его «превращение работы в игру», «социально-сексуальный протест», борьба против «необходимости подавления инстинктов» шокирует своей примитивностью по сравнению с тем аскетическим подвигом, который рисует Платон.

Несмотря на их исключительную, ни с чем не сравнимую роль в истории социалистических идей, «Государство» и «Законы» Платона были только одним из многих проявлений античного хилиастического социализма. Упоминаниями такого рода идей пестрит аттическая комедия. Например, из 11 сохранившихся комедий Аристофана две — «Законодательницы» и «Богатство» — посвящены социалистическим темам.

В эллинистическую эпоху возникла обширная полусерьезная, полуразвлекательная утопическая социалистическая литература, в которой аскетический идеал Платоновского

«Государства» был заменен «молочными реками и кисельными берегами» и веселой свободной любовью. О некоторых из этих произведений мы знаем по их пересказу в сочинении «Историческая библиотека» писателя I в. до Р. X. Диодора.

Одним из наиболее ярких является описание, составленное от имени путешественника Ямбула, государства, расположенного на «солнечных островах» (по-видимому, в Индийском океане). Государство это объединяет социалистические общины, в каждой из которых 400 человек. Для всех членов общества обязателен труд, причем все должны

> «поочередно прислуживать другим, ловить рыбу, заниматься ремеслами и искусством, заведовать общественными делами» (6, с. 323).

Аналогично регламентирована и еда — закон устанавливает для каждого дня свое кушанье.

> «Брака они не знают, вместо него господствует общность жен; дети воспитываются сообща, как принадлежащие всем и любимые одинаково всеми. Часто случается, что кормилицы меняют между собой младенцев, которых они кормят, так что даже матери не могут узнать своих детей» (12, с. 63).

Благодаря прекрасному климату жители были гораздо рослее обычных смертных. Продолжительность их жизни достигала 150 лет. Все неизлечимо больные и страдавшие физическими недостатками должны были кончать жизнь самоубийством. Так же кончали с собой и все, достигшие определенного возраста.

В течениях и сектах, группировавшихся вокруг только что появившегося христианства, часто в том или ином виде играли роль социалистические идеи. Уже в I в. после Р. X. возникла секта николаитов, проповедовавшая общность имущества и жен. Христианский писатель Эпифаний считает ее основателем Николая, одного из семи диаконов, избранных общиной учеников апостолов в Иерусалиме, как об этом рассказывается в «Деяниях апостолов» (гл. VI, ст. 5).

Ириней Лионский и Климент Александрийский описывают гностическую секту карпократиан, возникшую в Александрии во II в. после Р. X. Основатель секты Карпократ учил, что вера и любовь дают спасение, ставят человека

выше добра и зла. Эти идеи были развиты его сыном Эпифаном, который умер 17 лет, написав сочинение «О справедливости», а потом, как рассказывает Климент Александрийский, почитался как бог в Саме, где ему было построено святилище. Вот несколько цитат из Эпифана.

> «Справедливость Божия состоит в общности и равенстве».
> «Творец и Отец всего дал всем одинаково глаза, чтобы видеть, установил законы, согласно своей справедливости, не отличая женского от мужского, разумного от бессловесного и вообще ничего ни от чего».
> «Частный характер законов режет и гложет установленную божественным законом общность. Разве ты не понимаешь слова апостола: «через закон я узнал грех» (Рим. VII, 7). «Мое» и «твое» проникло из-за закона в нарушение общности».
> «Итак, Бог все сделал для человека общим, на началах общности сводит мужчину и женщину; и таким же образом связывает все живые существа; в этом он проявил справедливость, требующую общности в сочетании с равенством. А родившиеся таким образом отрицают общность, которая создала их, они говорят «кто уводит одну жену, пусть владеет ею», а ведь они могут сообща владеть всеми, как это видно у прочих животных».
> «Смешно поэтому звучит предписание законодателя «не пожелай», а еще смешнее добавление: «того, что принадлежит ближнему твоему». Ведь он сам вложил в нас желание, которое должно сохранять, необходимое для воспроизведения. А еще смешнее он сказал: «жены ближнего своего», принуждая превратить общность в частную собственность» (7, с. LXVII).

Члены этой секты, которая распространилась вплоть до Рима, жили на началах полной общности, включая общность жен.

Появление манихейства привело к возникновению большого числа сект, исповедовавших учения социалистического характера. О существовании таких сект в конце III и начале IV вв. сообщает бл. Августин.

Манихейского происхождения было и движение Маздака, распространившееся в конце V и начале VI в. в Персии. Маздак учил, что противоречия, гнев и насилия возникают из-за женщин и материальных благ.

> «Поэтому он сделал доступными женщин и общими материальные блага и предписал, чтобы все в этом имели одинаковую часть, как в воде, огне и пастбищах» —

говорит персидский историк Мухаммед ибн Гарун (8, с. 20). Движение захватило всю страну, и одно время его сторону принял и царь Кавад I. Другой историк, Табари, пишет:

> «и часто человек не знал своего сына, ни сын — отца, и никто не имел достаточно, чтобы жить обеспеченной жизнью» (8, с. 35).

В возникшей смуте маздакиты были побеждены. Насколько глубокий социальный переворот вызвало это движение, можно судить по тому, что наследник Кавада, Хосрой I (по сообщению того же Табари (8, с. 32-33) издал законы, обеспечивающие судьбу детей, не знающих своих отцов, регулирующие возвращение уведенных женщин в их семейства или выплату пени за увод жены.

Мы встречаемся здесь с новым явлением: социалистические учения проникают в толщу народа, «овладевают массами». Такого не знала античность, но это характерно для Средних веков, к которым и хронологически нас подводит движение Маздака.

Глава II. **СОЦИАЛИЗМ ЕРЕСЕЙ**

В Средние века и в эпоху Реформации в Западной Европе учения хилиастического социализма не раз становились основой идеологии широких народных движений. Здесь мы встречаемся с новым явлением сравнительно с античностью, где эти идеи высказывались отдельными мыслителями или узкими сектами. Благодаря этому и сами социалистические учения приобрели новые, исключительно важные черты, которые они сохранили до наших дней.

В § 1 будет дан очень схематичный и общий обзор развития социалистических идей в эту эпоху. Для того, чтобы несколько компенсировать абстрактный характер этого изложения и сделать немного более конкретной ту духовную атмосферу, в которой эти идеи создавались, мы приведем, в Приложении к § 1, биографии трех ярких представителей хилиастического социализма в интересующую нас здесь эпоху. В § 2 мы попытаемся обрисовать ту общую идеологию, внутри которой развивались в эту эпоху учения хилиастического социализма.

§ 1. **Общий обзор**

Начиная со Средних веков и вплоть до эпохи Реформации в Западной Европе учения хилиастического социализма облекались в религиозную форму. Несмотря на их многообразие, для всех них была характерна общая черта — отрицание многих сторон учения католической церкви и острая ненависть к самой церкви. Поэтому их развитие протекало внутри еретических движений того времени. Мы сейчас рассмотрим несколько наиболее типичных средневековых ересей.

Катары

Движение катаров (катары значит по-гречески чистые) охватило Западную и Центральную Европу в XI в. Оно пришло, по-видимому, с Востока, непосредственно из Болгарии, где предшественниками катаров были богумилы,

очень распространенные там в X веке. Но происхождение этих ересей более древнее. Среди катаров было много разных толков. Папа Иннокентий III насчитывал до 40 сект катаров. К тому же были и другие секты, которые во многих основных положениях своего учения сходились с катарами: петробрузиане, генрихиане, альбигойцы. Их обычно объединяют в группу гностически-манихейских ересей. Дальше мы, чтобы излишне не усложнять картину, опишем весь комплекс общих им представлений, не указывая каждый раз, в какой именно из этих сект бóльшую роль играли те или иные взгляды (см. подробнее об этом в 9, т. I, 10 и 11).

Основой мировоззрения всех разветвлений этого движения было признание непримиримой противоположности материального мира, как источника зла, — и мира духовного, как сосредоточения блага. Так называемые дуалистические катары видели причину в существовании двух богов — доброго и злого. Именно злой бог создал материальный мир: землю и все, что на ней растет, небо, солнце и звезды, а также человеческие тела. Добрый же бог — это создатель духовного мира, в котором есть иное, духовное небо, иные звезды и солнце. Другие катары, называвшиеся монархическими, верили в единого доброго Бога, творца мира, но предполагали, что материальный мир создан отпавшим от Бога его старшим сыном — Сатаной или Люцифером. Все течения сходились на том, что враждебность двух начал — материи и духа — не допускает никакого их смешения. Поэтому они отрицали телесное воплощение Христа (считая, что тело Его было духовным, лишь имевшим видимость материальности) и воскресение мертвых во плоти. Отражение своего дуализма катары видели в разделении Священного Писания на Ветхий и Новый Завет. Бога Ветхого Завета, создателя материального мира, они отождествляли со злым богом или с Люцифером. Новый Завет они признавали заповедями доброго бога.

Катары полагали, что Бог создал мир не из ничего, что материя вечна и мир не будет иметь конца. Что касается людей, то их тела они считали созданием злого начала. Души же, по их представлениям, не имели единого источника. У большей части человечества души, как и тела, были порождением зла — такие люди не имели надежды на спасение и были обречены погибнуть, когда весь материальный мир вернется в состояние первозданного хаоса. Но души некоторых людей были сотворены благим богом — это ангелы, некогда соблазненные Люцифером и заключенные в телесные тем-

ницы. В результате смены ряда тел (катары верили в переселение душ) они должны попасть в их секту и там получить освобождение от плена материи. Для всего человечества идеалом и окончательной целью в принципе было всеобщее самоубийство. Оно мыслилось или самым непосредственным образом (с осуществлением этого взгляда мы встретимся позже), или через прекращение деторождения.

Эти взгляды определяли и отношение к греху и спасению. Катары отрицали свободу воли. Обреченные на гибель дети зла никакими средствами не могли избегнуть своей гибели. Те же, кто получал посвящение в высший разряд секты, уже не могли грешить. Ряд строгих правил, которым они должны были подчиняться, объяснялся опасностью быть загрязненным греховной материей. Их неисполнение показывало просто, что обряд посвящения был недействительным: либо посвящаемый, либо посвящавший не обладал ангельской душой. До посвящения полная свобода нравов вообще ничем не ограничивалась, так как единственным реальным грехом было грехопадение ангелов на небесах, а все остальное — неизбежное следствие этого. После посвящения ни раскаяние в совершенных грехах, ни их искупление не считалось нужным.

Отношение катаров к жизни вытекало из их представления о зле, разлитом в материальном мире. Продолжение рода они считали делом Сатаны, верили, что беременная женщина находится под влиянием демона, а каждого рождающегося ребенка тоже сопровождает демон. Этим же объяснялся их запрет мясной пищи — всего, что произошло от соединения полов.

Та же тенденция приводила к полному отходу от жизни общества. Светские власти считались творением злого бога, им не до́лжно было подчиняться, идти в их суд, произносить клятву, брать в руки оружие. Убийцами считались все, применяющие силу, — судьи, воины. Очевидно, что это делало невозможным участие во многих областях жизни. Больше того, многие считали запретным любое общение со стоящими вне секты, с «мирскими людьми», за исключением попыток их обращения (12, с. 654).

Еретиков всех толков объединяло резко враждебное отношение к католической церкви. Они считали ее не церковью Иисуса Христа, но церковью грешников, вавилонской блудницей. Папа — источник всех заблуждений, священники — книжники и фарисеи. Падение католической церкви, по их мнению, произошло во времена Константина Великого

и папы Сильвестра, когда церковь, нарушив заветы Христа, посягнула на мирскую власть (согласно так называемому «Дару Константина»). Отрицались таинства, в особенности — крещения детей, так как дети еще не могут верить, — но также брака и причащения. Некоторые ответвления движения катаров — котарелли, ротарии — систематически грабили и оскверняли церкви. В 1225 г. катары сожгли католическую церковь в Брешии, в 1235 г. — убили епископа в Мантуе. Стоявший в 1143-1148 гг. во главе манихейской секты Эон де л'Этуаль объявил себя сыном Божиим, Господином всего сущего и по праву владения призывал своих последователей к ограблению церквей.

Особенно был ненавистен катарам крест, который они считали символом злого бога. Уже около 1000 г. некий Левтард, проповедовавший близ Шалона, разбивал кресты и иконы. В XII веке Петр из Брюи разводил костры из расколотых крестов, за что и был в конце концов сам сожжен возмущенной толпой.

Церкви катары считали кучами камней, а богослужения — языческими обрядами. Они отрицали иконы, заступничество святых, молитвы за умерших. В книге инквизитора-доминиканца Рейнера Саккони, автор которой сам 17 лет был еретиком, утверждается, что катарам не запрещалось ограбление церквей.

Катары отрицали католическую иерархию и таинства, но имели собственную иерархию и собственные таинства. Основой организационной структуры секты было ее разделение на две группы — «совершенных» (perfecti) и «верящих» (credenti). Первых было немного (Рейнер насчитывает их всего 4 000), но они составляли узкую группу руководителей секты. Из «совершенных» составлялся клир катаров: епископы, пресвитеры и дьяконы. Только «совершенным» сообщались все учения секты — многие крайние, в особенности резко противоречащие христианству, взгляды не были известны «верящим». Лишь «совершенные» были обязаны соблюдать многочисленные запреты. Им было, в частности, запрещено отрекаться от их учения при каких-либо условиях. В случае гонения они должны были принимать мученическую смерть, «верящие» же могли для вида посещать церкви и в случае гонений отрекаться от своей веры.

Но зато положение, которое занимали «совершенные» в секте, было несравненно выше положения священника в католической церкви. В некотором отношении это был сам Бог, и так ему поклонялись «верящие».

«Верящие» были обязаны содержать «совершенных». Одним из важных обрядов секты было «поклонение», когда «верящие» трижды распростирались на земле перед «совершенными».

«Совершенные» должны были расторгнуть брак, они не имели права прикасаться (в буквальном смысле) к женщине. Они не могли иметь никакого имущества и всю жизнь обязаны были посвятить служению секте. Им было запрещено иметь постоянные жилища — они должны были находиться в постоянных странствованиях или пребывать в особых тайных убежищах. Посвящение в «совершенные» — «утешение» (consolamentum) и было центральным таинством секты. Его нельзя сравнить ни с одним из таинств католической церкви. Оно соединяло в себе: крещение (или конфирмацию), посвящение в священнический сан, покаяние и отпущение грехов, а иногда — и соборование умирающего. Лишь принявшие его могли рассчитывать на избавление от телесного плена: их души возвращались в свое небесное жилище.

Большинство катаров не надеялось исполнить строгие заповеди, обязательные для «совершенных», и рассчитывало получить «утешение» на смертном одре, называвшееся «добрым концом». Молитва о ниспослании «доброго конца» на руках «добрых людей» («совершенных») читалась наравне с «Отче наш».

Часто, когда больной, принявший «утешение», потом выздоравливал, ему советовали покончить жизнь самоубийством, которое называлось «эндура». Во многих случаях эндура ставилась как условие «утешения». Нередко ей подвергали стариков или детей, принявших «утешение» (конечно, при этом самоубийство превращалось в убийство). Формы эндуры были разнообразны: чаще всего голодная смерть (в особенности для детей, которых матери переставали кормить грудью), но также кровопускания, горячие ванны, сменяющиеся резким охлаждением, напиток с истолченным стеклом, удушение. И. Доллингер, разбиравший сохранившиеся архивы инквизиции в Тулузе и Каркассоне, пишет:

> «У того, кто внимательно изучит протоколы обоих вышеупомянутых судов, не останется никаких сомнений в том, что от эндуры погибло гораздо больше людей — частью добровольно, частью насильственно, — чем в результате приговоров инквизиции» (10, с. 226).

Из этих общих представлений вытекали социалистические учения, распространенные среди катаров. Как элемент материального мира они отрицали собственность. «Совершенным» была запрещена индивидуальная собственность, но сообща они владели имуществом секты, часто значительным.

Катары пользовались влиянием в различных слоях общества, в том числе и в самых высших. (Так, про графа Раймонда VI Тулузского писали, что в его свите всегда присутствовали переодетые в обычное платье катары, чтобы в случае внезапной близости смерти он мог получить их благословение). Однако в основном проповедь катаров была обращена, по-видимому, к городским низам. Об этом свидетельствуют, в частности, названия различных сект: Populicani («народники») (некоторые исследователи видят здесь, впрочем, испорченное название павликиан), Piphler (тоже от «плебс»), Texerantes (ткачи), Бедняки, Патарены (от сборщиков тряпья, символа нищих). В своей проповеди они говорили, что истинно христианская жизнь возможна лишь при общности имущества. (12, с. 656).

В 1023 году в Монтефорте катары были преданы суду по обвинению в пропаганде безбрачия и общности имущества, а также в нападках на церковные обычаи.

По-видимому, призыв к общности имущества был довольно распространен среди катаров, так как о нем упоминается в некоторых направленных против них католических произведениях. Так, в одном из них катары обвиняются в том, что этот принцип они провозглашают демагогически, сами же его не придерживаются: «У вас не все общее, одни имеют больше, другие — меньше» (13, с. 176).

Безбрачие совершенных и общее осуждение брака встречается у всех катаров. Но в ряде случаев греховным считается только брак, но не блуд вне брака. (Надо помнить, что «не прелюбосотвори» признавалось заповедью злого бога). Тем самым эти запреты имели своей целью не столько обуздание плоти, сколько уничтожение семьи. В сочинениях современников все время встречается обвинение катаров в общности жен, «свободной» или «святой» любви.

Св. Бернард Клервосский в 1130-1150 гг. обвинял катаров в том, что они проповедуют против брака, но находятся в свободном сожительстве с женщинами, бросившими семью (10, с. 16). В этом его поддерживает Рейнер (9, 72-73). Такое же обвинение против манихейской секты, распространившейся в Бретани около 1145 г., содержится в ле-

тописи архиепископа Руанского Гуго из Амьена. В изданной в XII веке книге против ересей Алан из Лилля приписывает катарам такие взгляды:

> «брачные узы противоречат законам природы, так как эти законы требуют, чтобы все было общим» (13, с. 176).

Ересь катаров распространилась в Европе с необычайной скоростью. В 1012 году сообщается о сектантской группе в Майнце, в 1018 и 1028 — в Аквитании, в 1022 — в Орлеане, в 1025 — в Аррасе, в 1028 — в Монтефорте близ Турина, в 1030 — в Бургундии, в 1042 и 1048 — в епископстве Шалон на Марне, в 1051 — в Госларе и т. д.

Бонакурсус, бывший раньше епископом катаров, писал около 1190 г. о положении в Италии:

> «разве не переполнены этими лжепророками все местечки, города, замки?» (12, с. 651).

А епископ Миланский утверждал в 1166 г., что в его епархии больше еретиков, чем правоверных.

В одном сочинении XIII века насчитывается 72 епископа катаров. Рейнер Саккони говорит о 16 церквах катаров. Все они тесно связаны и, по-видимому, возглавлялись папой, который находился в Болгарии. Созывались соборы, на которых присутствовали представители из многих стран. Например, в 1167 г. в Ст. Феликс близ Тулузы открыто происходил собор, созванный еретическим папой Никетом или Никитой, на котором присутствовали массы еретиков, в том числе из Болгарии и Константинополя.

Но особенно большой успех имела ересь на юге Франции — в Лангедоке и Провансе. Туда неоднократно посылались миссии для обращения еретиков. С такой миссией был там и св. Бернард Клервосский, утверждавший, что церкви опустели, никто не причащается и не крестит детей. Миссионеры, как и местное католическое духовенство, избивались, подвергались угрозам и оскорблениям.

Дворянство южной Франции активно поддерживало секту, видя здесь шанс поживиться церковными землями. Более 50 лет Лангедок был под властью катаров и, казалось, окончательно потерян для Рима. Папский легат Петр из Кастельно был убит напавшими на него еретиками. Несколько раз папа объявлял крестовые походы против ереси в Про-

вансе. Первые из них окончились неудачей благодаря поддержке, которую оказывало катарам местное дворянство. Только в XIII веке после более чем тридцатилетних «Альбигойских войн» ересь была побеждена. Однако влияние этих сект продолжало сказываться еще несколько столетий.

Братья свободного духа и апостольские братья

В создании учений этих сект особую роль сыграли два мыслителя, и позже оказывавшие непрестанное воздействие на еретические движения Средних веков и Реформации: Иоахим из Флори и Амальрих де Бена. Оба жили в XII веке, умерли вскоре после 1200 г.

Иоахим был монахом и аббатом. Его учение было создано, по его словам, отчасти на основании изучения Священного Писания, отчасти явилось результатом откровения. Оно основывается на понимании истории человечества как процесса постижения Бога. Иоахим разделяет ее на три эпохи: Царство Отца от Адама до Христа, Царство Сына от Христа до 1260 г. и Царство Духа, которое наступит в 1260 г. Первая была эпохой рабского подчинения, вторая — сыновнего повиновения, третья будет эпохой свободы, по словам апостола — «Там, где Дух Господень, там и свобода». В эту эпоху народ Божий будет пребывать в мире, избавленный от трудов и страданий. Это будет век смиренных и бедных, люди не будут знать слов «твое» и «мое». Монастыри охватят все человечество, и Вечное Евангелие будет читаться мистическим разумом. Эра совершенства будет достигнута в рамках земной жизни и человеческой истории, руками смертных людей. Этой эпохе будут предшествовать страшные войны и явится Антихрист. Свидетельство этого Иоахим видит уже в разложении современной ему церкви. Страшный суд начнется с церкви, а Антихрист станет папой. Избранники Бога, обратившиеся к апостольской бедности, будут воинством Христа в этой борьбе. Они победят Антихриста и объединят все человечество в христианстве.

Характерной чертой учения Иоахима является взгляд на историю как на детерминированный процесс, течение которого можно предвидеть и рассчитать: он рассчитывает, например, что для первой эпохи понадобилось 42 поколения, для второй — 50...

При жизни Иоахим был верным сыном церкви, основал монастырь и боролся в своих писаниях против катаров. Но

потом сборник выдержек из его произведений был осужден как еретический — вероятно, ввиду его влияния на еретические секты.

Амальрих был магистром теологии и читал ее в Париже. Излагал он свою систему не полностью, только наиболее безобидные ее положения, — и все же на него была подана жалоба в Рим. Папа осудил его систему и в 1204 г. отозвал с кафедры. Вскоре после этого Амальрих умер.

Амальрих был идейно связан с Иоахимом из Флори. Он также воспринимал историю как ступени откровения Бога. Сначала был закон Моисея, потом закон Христа, лишивший силы закон Моисея. Теперь настало время третьего откровения. Оно воплощено в Амальрихе и его последователях, как раньше было воплощено в Христе. Они теперь стали Христом. Сохранились три основные положения этого нового христианства.

Первое:

«Бог это все».

Второе:

«Все едино, ибо все, что есть, есть Бог».

Третье:

«Кто следует закону любви, тот выше греха».

Эти положения толковались так, что следующие учению Амальриха способны путем экстаза достичь состояния тождества с Богом. В них Святой Дух воплощается во плоти, как и в Христе. Такой человек не может грешить, ибо его дела — это воля Божия. Они становятся выше закона.

Таким образом, у амальрикан царство Духа воспринималось скорее как духовное состояние людей-членов секты, чем как цель активного преобразования мира, хотя и второе толкование не было им вполне чуждо.

В XIII и XIV веках по всей Франции, Германии, Швейцарии и Австрии распространилась секта, учение которой было очень близко ко взглядам амальрикан. Ее последователи называли себя братьями и сестрами свободного духа или «свободными духами».

Основным ядром доктрины этой секты была вера в возможность «преображения в бога». Так как душа каждого человека состоит из божественной субстанции, то такого состояния «божественности» может достигнуть в принципе каждый человек. Для этого он должен пройти многолетний искус в их секте: отказаться от всякой собственности, семьи, от своей воли и жить, собирая милостыню. После этого он достигает состояния «божественности» и становится одним

из «свободных духов». Сохранились многочисленные описания мировоззрения секты, данные «свободными духами» — либо раскаявшимися, как, например, Иоганн из Брюнна, 8 лет находившийся в этом состоянии, а до этого 20 лет проходивший искус, (14, с. 56), либо допрошенными инквизицией — как Иоганн Гартман из Астманстеттена близ Эрфурта (15, с. 136), Конрад Канлер из Эйхштедта (16, с. 110), Герман Кюхенер из Вюрцбурга (16, с. 119), Константин из Эрфурта (17, с. 160), и другие. Они сходятся на том, что «божественность» — не временный экстаз, а постоянно длящееся состояние. Гартман охарактеризовал это состояние как «полное исчезновение мучительных укусов совести». Иными словами, «свободный дух» освобождался от всех нравственных и моральных ограничений. Он выше Христа, который был смертным человеком и, вступив в их секту, достиг «божественности» лишь на кресте. Он становится полностью равным Богу, «без каких-либо различий». Ввиду этого его воля есть воля Бога, и понятие греха для него становится бессмысленным.

Распространенные в секте взгляды с различных сторон характеризовали эту безгрешность «свободных духов», их свободу от моральных ограничений. Так, «свободный дух» — царь и властитель всего сущего. Ему принадлежит все, и он может всем распоряжаться по своему усмотрению, а кто ему в этом воспрепятствует, того он может убить, будь это хоть сам император. Ничто, совершенное плотью такого человека, не может ни уменьшить, ни увеличить его божественности. Поэтому он может предоставить ей полную свободу:

> «пусть лучше погибнет целое государство, чем он воздержится от того, чего требует его природа», —

говорит Гартман (15, с. 141). Близость с любой женщиной, хотя бы сестрой или матерью, не может загрязнить его и лишь увеличит ее святость. Многочисленные источники (Иоганн Герзон из Иль де Франс, 1423; Вильгельм Прокуратор из Кельна, 1325; цистерцианский аббат монастыря близ Клагенфурта, 1326; и другие) сообщают о ритуалах секты, включавших беспорядочное соединение полов. В Италии эти «мессы» называли «барилотто», в Германии сообщается о специально для этого предназначенных убежищах «парадизах».

Современный исследователь Г. Грундман (18) обращает

в связи с этим внимание на то, что как раз в позднем Средневековье, для того, чтобы придерживаться сколько угодно свободных взглядов и практики в области отношений полов, не было никакой нужды принадлежать к какой-либо секте. Основа этих «месс» была чисто идеологическая. В душе достигшего «божественности» «свободного духа» происходил полный разрыв со всей прежней жизнью. То, что раньше было для них кощунством (и оставалось им для остальных «грубых» людей), становилось теперь знаком конца одной исторической эпохи и начала другой — нового эона. Так они могли осознать и выразить свое новое рождение, разрыв со старым эоном.

Очевидно, что «свободные духи» не нуждались в том пути спасения, который предлагала католическая церковь: покаянии, исповеди, отпущении грехов, причащении. Более того, церковь была им враждебна, ибо узурпировала право вязать и решать, принадлежавшее им одним. Резкая антицерковность пронизывает все высказывания «святых духов» и выражается в люциферианстве, поклонении Сатане, часто возникавшем в их секте.

В центре идеологии секты стоял не Бог — а Человек, обожествленный, избавленный от представления о своей греховности, ставший центром мироздания. Поэтому в их учениях столь большую роль играл Адам — не грешник Ветхого Завета, но совершенный человек. Многие из «свободных духов» называли себя «новым Адамом», а Конрад Канлер — и Антихристом, «но не в дурном смысле». Нам представляется, что здесь, в масштабе этой небольшой секты, мы впервые сталкиваемся с моделью идеологии ГУМАНИЗМА, позже проявившейся в масштабе всего человечества.

Ярким примером воздействия секты на социальную жизнь являются события во время антипапского восстания в Умбрии в 20-е годы XIV века. Учение «свободных духов» было широко распространено среди дворянства этой области и стало идеологией антипапской партии. В борьбе с папой и городскими коммунами это учение оправдывало применение всех средств, отказ от всякого милосердия. Узаконенным и обычным стало избивать все население взятых городов, включая детей и женщин. Глава восстания граф Монтефельтро и его последователи гордились разграблением церквей, насилиями над монахинями. Их высшим божеством был Сатана (17, с. 130).

Но самое широкое влияние секта оказала посредством воздействия на более бедные слои, в особенности на движе-

ние беггардов и бегинок — широко распространенные объединения живших в безбрачии мужчин и женщин, занимавшихся ремеслом или сбором подаяния. Из этих слоев составлялся внешний, экзотерический круг участников секты, в то время как достигшие «божественности» «свободные духи» составляли узкий эзотерический круг. В разделении на два круга организация секты напоминает катаров, да и сама вера в «божественность» членов избранного круга может рассматриваться как дальнейшее развитие исключительного положения, которое занимали «совершенные» у катаров.

Широкие массы, составлявшие экзотерический круг секты, как показывают многие протоколы допросов инквизиции, были плохо осведомлены о крайних положениях ее учения. Для них «божественность» «свободных духов» оправдывала их право на духовное руководство. В этих кругах основное значение имели те положения учения, которые провозглашали в самой крайней форме идеи общности и отрицали основные институты общества: частную собственность, семью, церковь, государство. Именно здесь мы встречаемся с социалистическими сторонами учения секты. Так, утверждение «все имущество должно быть общим» неоднократно приводится как один из элементов учения секты (например, 15, с. 53). Призывы к сексуальной свободе часто были прямо направлены против брака: грехом считалось соединение полов в браке. Такие взгляды высказывала, например, группа « Homines intelligential », действовавшая в Брюсселе в 1410-1411 гг. (9, т. II, с. 528). Провозглашение равенства «свободных духов» Христу имело целью уничтожение иерархии — не только на земле, но и на небе. Все эти идеи распространялись главным образом в среде нищенствующих беггардов, которых божественные руководители призывали к полному освобождению от этого мира. Так, Эгидий Кантор из Брюсселя говорил:

> «Я освободитель человека. Через меня вы узнаете Христа, как через Христа — Отца» (9, т. II, с. 527).

Под влиянием «Братьев свободного духа» находилась возникшая в Италии во второй половине XIII века секта, члены которой называли друг друга «апостольскими братьями». Секта эта учила, что близится предсказанное Иоахимом явление Антихриста. Католическая церковь отпала от заветов Христа. Она — Вавилонская блудница, зверь с 7 головами и 10 рогами из Апокалипсиса. Отпадение ее произошло во время императора Константина и папы Сильвестра, в которого про-

ник дьявол. Предстоят великие смуты, которые закончатся победой другой, духовной церкви — секты апостольских братьев, общины святых. Миром будет править святой, папа, поставленный Богом, а не избранный кардиналами, так как все кардиналы к тому времени будут убиты. Но и сейчас секту возглавляет поставленный Богом вождь. Ему должно оказывать беспрекословное повиновение. Ради защиты веры дозволено все, любые насилия над врагами. Но преследования, которым католическая церковь подвергает апостольских братьев, — величайший грех. Секта проповедовала общность имущества и жен.

Это учение странствующие апостолы проповедовали народу. В качестве прокламаций распространялись письма вождя секты — Дольчино. Наконец, в 1304 г. была сделана попытка претворить эти учения в жизнь. Набрав около 5 000 членов секты, Дольчино с этой армией укрепился в гористом районе на севере Италии, грабя окружающие деревни и уничтожая церкви и монастыри. Три года продолжалась война, пока лагерь Дольчино не был взят приступом, а сам он казнен.

Более подробно этот эпизод описан в биографии Дольчино в Приложении.

Табориты

Сожжение Яна Гуса в 1415 г. дало толчок антикатолическому движению гуситов в Богемии. Более радикальная часть гуситов сделала своим центром хорошо защищенный городок близ Праги, который они назвали Табор (Фавор). Сюда стекались проповедники из еретических сект всей Европы: иохамиты (последователи Иоахима из Флори), вальденсы, беггарды. Среди таборитов были широко распространены хилиастические и социалистические теории. Были и попытки практического их осуществления. Приведем краткую характеристику взглядов таборитов на основании сочинений их современников (будущего папы Энея Сильвия Пикколомини, Пшибрама, Вавржинеца, Лаврентия из Бжезина).

В 1420 г. наступит конец мира — consumatio saeculi. Однако этот термин выражает лишь конец «старого мира», «господства зла». Произойдет немедленное устранение всех «злых». Наступит «день мщения и год возмездия»:

> «должно всех возвышенных и властвующих согнуть, как ветви деревьев, и срубить, сжечь в печи, как солому, не оставив ни корней, ни отростков, измолотив, как снопы,

кровь из них выцедить, скорпионами, змеями и дикими зверями их истребить, смерти предать» (19, с. 78).

«Отменяется» и прекращается Христов закон милосердия,

«поскольку его разумение и письменные положения во многих случаях противоречат указанным выше суждениям» (20, с. 235).

Наоборот, надо действовать

«ревностно, жестоко и справедливым возмездием» (20, с. 231).

Необходимо, чтобы

«каждый верный омывал руки в крови врагов Христа» (20, с. 231).

Кто воспрепятствует пролитию крови недругов Христа, будет проклят и наказан так же, как и они. Все крестьяне, не присоединившиеся к таборитам, «сами вместе со своим имуществом должны быть уничтожены» (19, с. 81).

Установится Царство Божие на земле — но не для всех, а только для «избранных». «Зло» не устранится из мира, но будет подчинено «добрым». Все верные должны сосредоточиться в пяти городах, тому же, что вне этих городов, не будет пощады при страшном суде. Из этих городов они должны править всей землей, а те города, которые будут им сопротивляться,

«разрушать и сжигать, как Содом» (20, с. 236).

В частности,

«в этом году мщения город Прага должен быть разрушен и сожжен верными, как Вавилон» (19, с. 82).

Закончится этот период пришествием Христа. Тогда

«избранники Божии будут с Господом Богом видимо и ощутимо тысячу лет царствовать» (19, с. 94).

Когда Христос с ангелами спустятся на землю, тогда воскреснут праведники, умершие за Христа, и вместе с ним начнут судить грешников. Жены будут зачинать, не зная мужчин, и рожать без мук. Никто не будет ни сеять, ни жать.

«Никаких плодов уже не будет потребляться» (19, с. 85).

Проповедники призывали

«ничего не делать, деревья ломать, а дома, церкви и монастыри разрушать» (19, с. 85).
«Все установления и людские решения должны быть отменены, так как всех их не создал Отец Небесный» (19, с. 110).
«Учили — что церковь еретическая и неправедная и что у нее все богатство должно быть отнято и отдано мирянам» (19, с. 83).
«Дома священников, все церковное имущество должно быть уничтожено, церкви, алтари и монастыри разрушены» (19, с. 83).
«Церковные колокола снимали и разбивали, а затем продавали на чужбину. Церковную утварь, подсвечники, золото и серебро разбивали» (19, с. 84).
«Алтари везде разбили, Святые Дары из них выбросили, храмы Божии оскверняли, превращая их в хлевы и конюшни» (19, с. 127).
«Святые Дары топтали ногами» (19, с. 139).
«Кровь Христову выливали, чаши крали и продавали» (19, с. 139).

Один из проповедников говорил, что

«предпочел бы дьяволу молиться, чем преклонить колена перед Святым причастием» (19, с. 153).
«Великое множество священников убили, сожгли и погубили, и не было для них ничего радостнее, чем схватить кого-нибудь, чтобы убить» (19, с. 84).

Любимой песней таборитов было: «А ну-ка, монахи, попрыгайте» (18, с. 84).

Когда начнется царство праведников,

«не нужно будет, чтобы один другого учил. Не нужно будет ни книг, ни письменности, и вся мирская мудрость погибнет» (19, с. 159).

В монастырях табориты неизменно уничтожали библиотеки.

> «У врагов Божиих все имущество должно быть отнято и сожжено или уничтожено» (19, с. 81).
> «Этой зимой и летом проповедники и старшие гетманы настойчиво одурачивали крестьян, чтобы они ссыпали деньги в кадки» (19, с. 101).

Таким образом были обобществлены деньги в общине. Были выделены «смотрители за кадками», которые следили за неукоснительной сдачей денег и распределяли общественные средства.

> «В Городище или Таборе нет ничего моего или твоего, а все вместе одинаково пользуются: у всех все должно быть общим, и никто не должен ничего иметь отдельно, тот кто имеет отдельно, тот грешит» (19, с. 99-100).

Один из пунктов программы таборитов гласил:

> «Никто не должен ничем владеть, но все должно быть общим» (19, с. 106).

Проповедники учили:

> «Все будет общим, в том числе и жены: будут свободные сыновья и дочери Божии, и не будет брака как союза двух — мужа и жены» (19, с. 113).

Беггард из Бельгии основал среди таборитов секту адамитов, которая обосновалась на островке на р. Лужнице. Сам он называл себя Адамом и сыном Божиим, призванным воскресить мертвых и осуществить предначертания Апокалипсиса. Адамиты считали себя воплощением вездесущего Бога. Скоро, считали они, кровь затопит мир по уздечку коня. Они в этой земле — коса Божия, они посланы для отмщения и уничтожения всей скверны на земле. Прощение — грех. Они убивали всех подряд, по ночам сжигали села, города и людей, ссылаясь на то, что в Библии сказано: «В полночь раздался крик». Так, в городе Прчице они

> «перебили всех людей — молодых и старых, а городок сожгли» (19, с. 464).

На собраниях они ходили без одежды, считая, что только так они становятся чистыми. Брака у них не было — каждый мог выбирать женщин, как вздумается. Стоило кому-либо сказать: «для этой дух мой воспламенился» — и Адам благословлял их: «Ступайте, плодитесь, размножайтесь и населяйте землю». По другим источникам у них господствовало ничем не ограниченное смешение полов.

> «Небо они называют крышей и говорят, что нет Бога на земле, как нет и чертей в аду» (19, с. 478).

По приказу Яна Жижки адамиты были истреблены более умеренно настроенными таборитами.

Долгое время рассказы об адамитах (как и многие сведения о таборитах) считались выдумкой их врагов. Начало такому взгляду положил французский просветитель, гугенот Исаак де Бособр, а в наиболее крайней форме он выражен в книгах марксистского чешского историка Мацека. Однако уже Энгельс отметил:

> «Любопытный факт: в каждом крупном революционном движении вопрос о «свободной любви» выступает на передний план» (3, т. XVI, с. 160).

Интересно, что недавно вопрос об адамитах подвергся обстоятельному критическому разбору со стороны марксистских же историков Е. Вернера и М. Эрбштоссера (15, 16 и 17). Они показали существование давней традиции «адамитства», культа имени Адама, в движении «Братьев свободного духа». Сведения о богемских «адамитах», если учесть естественные искажения, объясняющиеся замкнутым, эзотерическим характером их учения, вполне согласуются с той картиной общеевропейского движения «свободных духов», которую мы суммировали в предшествующем разделе.

Например, Мацек считает «верхом грязной клеветы» (19, с. 113) приведенное нами выше место из «Старой летописи»: «Все будет общим, в том числе и жены...» По его мнению, это высказывание опровергается другим местом у Пшибрама, где говорится, что в Таборе запрещалась близость между мужем и женой: «если же увидят или проведают о встречах супругов, их избивали до смерти, иных бросали в реку». Однако именно оба эти места вполне согласуются с традицией «свободных духов», проповедовавших неограниченную сексуаль-

ную свободу и в то же время — греховность брака, что, например, имело место в группе « Homines intelligential », действовавшей в Брюсселе почти одновременно с чешскими адамитами.

Император и папа призвали к крестовому походу против таборитов, но те не только разбили крестоносцев, но и перенесли войну в соседние страны. Их набеги, получившие в гуситской традиции название «Прекрасных походов», производились ежегодно в 1427-1434 гг. Некоторые страны они опустошали, унося с собой добычу, в других, например, в Силезии, оставляли гарнизоны. В одной песне того времени говорится:

> «Мейсен и Саксония погублены, Силезия и Лужицы в развалинах, Бавария превращена в пустыню, Австрия разорена, Моравия истощена, Богемия перевернута вверх дном».

Отряды таборитов доходили до Балтийского моря, до стен Вены, Лейпцига и Берлина, им уплатил контрибуцию Нюренберг. Чехия была разорена. В «Хронике старого коллегиата» говорится:

> «ведь в вышеуказанных походных войсках были по большей части чужеземцы, не чувствовавшие никакой любви к королевству» (21, с. 161).
> «на их совести пожары, грабежи, убийства, насилия».

Но и вся Центральная Европа подверглась страшному опустошению. Папа вынужден был пойти на уступки. На Базельском соборе в 1433 г. было достигнуто соглашение с гуситами, в результате которого они возвращались в католическую церковь. Но более радикальная, таборитская часть гуситов не признала соглашения и была уничтожена в бою под Липанами в 1434 г.

Во время войн 1419-1434 гг. гуситы не только разоряли соседние страны — они несли туда свои хилиастические и социалистические идеи: их манифесты читались в Барселоне, Париже, Кембридже. В 1423 и 1430 годах были выступления сторонников гуситов во Фландрии. В Германии и Австрии влияние гуситов сказалось еще и через 100 лет, в эпоху Реформации. В самой Богемии разгромленные табориты дали начало секте «Богемских братьев» или « Unitas fratrum », в которой прежнее нетерпимое отношение к католической

церкви и мирской власти соединялось с полным отказом от насилия, даже для самозащиты. С этой сектой мы еще встретимся дальше. Она существует и по сей день.

Анабаптисты

Эпоха Реформации вызвала новый взлет социалистических движений. Уже в предреформационное время Германия была полна хилиастическими настроениями. Бродячие проповедники обличали грехи этого мира и предрекали скорое возмездие. Широко были распространены астрологические предсказания различных бедствий: наводнений, голода, восстаний, «когда в реках будет течь кровь». В ходу была поговорка:

> «Кто в 1523 не умрет, в 1524 не утонет, а в 1525 не будет убит, скажет, что с ним случилось чудо».

Изобретение книгопечатания неслыханно увеличило воздействие этих идей. Любой крестьянин или ремесленник мог видеть листовку, на которой было изображено крестьянское войско с развернутым знаменем, дружно шагающее в будущую революцию, и перепуганные князья, прелаты и папа.

Эти настроения особенно ярко проявились в движении анабаптистов, которое охватило Германию, Швейцарию, Австрию, Чехию, Данию и Голландию, а в следующем столетии перекинулось и в Англию. Само название секты, как это часто случалось, было дано со стороны, ее противниками; по-видимому, его пустил в ход Цвингли. Движение же существовало задолго до этого (его участники называли друг друга «братьями»). Название «анабаптисты» («перекрещенцы») объясняется тем, что члены секты не признавали действенности крещения детей и часто совершали второе крещение над взрослыми. Впоследствии члены секты стали называть себя баптистами.

В основе учения анабаптистов (см. 22, 23, 24, 25 и 26) лежало уже встречавшееся нам раньше представление об отпадении католической церкви от истинного учения Христа, которое совершилось во времена императора Константина. Сектанты считали себя непосредственными продолжателями христианства времен апостолов и в связи с этим отрицали всю «традицию» католической церкви, то есть все стороны ее учения и организации, не заложенные в Евангелиях. Они не признавали верховной власти пап, считали, что спасение души

возможно и вне католической церкви, и стояли на точке зрения всеобщего священства. Из Писания они признавали священный характер только за Евангелиями, да и в них только за непосредственными словами Христа. Особое значение имела Нагорная проповедь, заповедям которой они считали необходимым буквально следовать. Смысл Евангелия, согласно их учению, раскрывается через вдохновение и сейчас любому достойному, как в былые времена апостолам и пророкам.

Анабаптисты считали, что убийство является смертным грехом при любых обстоятельствах, и отрицали клятву. С этим был связан отказ от участия во многих сторонах жизни. Вообще в их учении большую роль играло противопоставление «истинных христиан» — «миру» или «ложным христианам», которое в переломные моменты переходило в воинственные призывы к «истреблению безбожников».

В организации анабаптистов было много напоминающего катаров. Руководство всем движением принадлежало общине апостолов, которые, отказавшись от брака и собственности, вели жизнь странников. Они путешествовали парами, причем старший посвящал себя делам веры и организации секты, а младший помогал ему в практических вопросах. Из числа апостолов избирались епископы, руководившие деятельностью секты в различных районах. Для решения принципиальных вопросов созывались съезды епископов: «синоды» или «капитулы». Например, рассылая приглашения на капитул в Вальдсхуте в 1524 г., Бальтазар Хумбайер писал:

> «Старый обычай апостольских времен состоит в том, чтобы в трудных для веры обстоятельствах те, кому поручено слово Божие, собирались ради христианского решения» (24, с. 376).

Часто съезжались епископы со всей Европы. Так, в Базеле, по-видимому для участия в капитулах в 1521-23 гг., побывали «братья» из Швейцарии — ее немецкой, французской и романской части, — из Фландрии (Белтин), Саксонии (Генрих фон Эппендорф), Франконии (Штумпф), Франкфурта на Майне (рыцарь Хартмут фон Кронберг), Голландии (Роде), Англии (Ричард Крок, Томас Липсет), Савойи (Анемунд де Кокт) и другие (24, с. 378 и далее). На капитуле в Аугсбурге в 1526 г. присутствовало более 60 из «старейших братьев».

Социальные воззрения анабаптистов не были едиными. В «Хронике» Себастиана Франка (XVI в.) о них говорится:

«Некоторые считали себя святыми и чистыми. У них все было общим».

«Другие только в той степени имеют общность, что не допускают нужды друг друга».

«Среди них появилась секта, которая хотела и жен, как все имущество, сделать общими» (25, с. 306).

Много сведений об анабаптистах содержится в книге Буллингера, написанной также в XVI в. Описывая секту «Свободных братьев», появившуюся вблизи Цюриха, он пишет:

«Свободные братья, которых многие анабаптисты называли грубыми братьями, были в начале движения немало распространены. Они понимали Христову свободу плотски. Ибо хотели быть свободны от всех законов, считая, что их освободил Христос. Поэтому они полагали себя свободными от десятины, от обязанностей барщины или от крепостной зависимости. Некоторые из них, отчаянные распутники, уговаривали легкомысленных женщин, что они не смогут стать духовными, не расторгнув брак. Другие считали, что раз все вещи должны быть общими, то и жены тоже. Иные же говорили, что после нового крещения они вновь родились и не могут грешить; грешит лишь плоть. Из этих ложных учений проистекли срам и непотребство. И они смели учить, что такова воля Отца» (40, с. 129).

В другом месте тот же Буллингер сообщает:

«Так, они серьезно говорят, что никто не должен иметь собственности и все имение и добро должно быть общим, так как никто не может быть одновременно христианином и богатым» (цитировано в 25, с. 284).

«Они создают, как новый монашеский орден, правила по части платья, из какой материи, какого покроя и формы, какой длины и величины оно должно быть» (там же).

«Они создают правила по части еды, питья, сна, отдыха, стояния и хождения» (там же).

В начале 20-х годов XVI в. анабаптисты отказываются от тайного, глубоко законспирированного характера своей деятельности и вступают в открытую борьбу с «миром» и католической церковью. Так, в 1524 г. в Нюрнберге состоялось широкое тайоне совещание, на котором присутствовал один

из самых влиятельных литераторов анабаптизма Денк, «пикард» Хетцер, Хут из «старых вальденских братьев» и другие «братья». Многие были схвачены в Нюрнберге, но Денк бежал в Швейцарию. Там состоялось новое совещание «братьев» из разных стран, на котором было решено перейти к открытому второму крещению. Решение было приведено в исполнение в Цюрихе и Сент-Галлене. По-видимому, это было символом перехода всего движения к открытой борьбе — так же поступили в 1457 г. чешские братья на совещании в селении Лота, когда решили публично продемонстрировать свой раскол с католицизмом.

В Сент-Галлене в 1525 г. была введена форма из грубой серой материи с широкими серыми шляпами, обязательная для всех членов общины. Запрещались любые виды общественной жизни, развлечения. Анабаптистов называли «монахами без клобуков». Руководители общины анабаптистов в Цюрихе проповедовали, «что все имущество должно быть общим и объединено». Эти события сопровождались странными явлениями. Члены некоторых групп на своих собраниях ходили голыми и, чтобы быть как дети, ползали по земле и играли шишками. Другие сжигали Библию и с криками «Здесь! Здесь!» били себя в грудь, чтобы указать место, где находится животворный дух. Один из них, по приказу отца, убил своего брата в подражание жертве Христа (23, с. 701).

В Швейцарии анабаптистам не удалось подчинить себе реформационное движение (в значительной мере благодаря противодействию Цвингли). Изгнанные швейцарские анабаптисты бежали в Чехию и там слились с богемскими братьями. Они способствовали созданию больших общин, построенных на их коллективистских принципах. Была введена общность имущества. Все заработанное «братьями» сдавалось в общую кассу, которой заведовал особый «раздатчик». «Добрая полиция» контролировала всю жизнь общин: одежду, жилища, воспитание детей, браки, работу. Был точно предписан характер одежды мужчин и женщин, час, когда все были обязаны ложиться спать, время для работы и отдыха. Вся жизнь «братьев» проходила на глазах друг друга: было запрещено готовить что-либо для себя, совместные трапезы были обязательными. Холостые спали в общих — отдельно мужских и женских — спальнях. Дети (с 2-х лет) отлучались от родителей и воспитывались в общих детских домах. Заключение браков решалось старейшинами. Они же предписывали каждому его профессию. Члены общины отказывались от любых контактов с государством: не служили в армии, не обращались в суд, но

сохраняли пассивно-враждебную позицию, отвергая любое насилие (см. 27, 39).

В Германии же анабаптизм принимал все более революционный характер. В Тюрингии, вблизи границ с Богемией, центром движения стал город Цвикау. Так называемые цвикауские пророки возглавлялись анабаптистским апостолом Клаусом Шторхом. Они считали, что избранные Богом могут общаться с ним непосредственно, как в апостольские времена, отрицая, что церковь способна дать спасение. Науки и искусства, по их учению, не нужны для человека, ибо то, что необходимо для спасения, уже заложено в нем Богом.

В подражание Христу Шторх окружил себя 12 апостолами и 70 учениками. «Пророки» предсказывали нашествие турок, воцарение Антихриста, истребление безбожников и приход 1000-летнего царства Божия, когда будет одно крещение, одна вера.

Сохранилось изложение учения Шторха, содержащееся в изданной в конце XVI в. в Эрфурте книге Вагнера «Как Николаус Шторх положил начало возмущению в Тюрингии и соседних областях». Книга написана на основании показаний очевидцев, знавших Шторха. В ней приводятся такие пункты его учения:

> «1. Что никакой брачный союз, был ли он тайный или явный, не следует соблюдать...
>
> 3. Но наоборот, каждый может брать жен, коль скоро его плоть того требует и подымается его страсть, и жить с ними по своему произволу в телесной близости.
>
> 4. Что все должно быть общим, ибо Бог всех людей равно послал нагими в мир. И так же он дал им всем равно то, что есть на земле, в собственность — и птицу в воздухе, и рыбу в воде.
>
> 5. Поэтому надо все власти, и светские и духовные, раз и навсегда лишить их должностей или же убить мечом, ибо они лишь привольно живут, пьют кровь и пот бедных подданных, жрут и пьют день и ночь...
>
> Поэтому все должны подняться, чем раньше, тем лучше, вооружиться и напасть на попов в их уютных гнездышках, перебить их и истребить. Ибо если лишить овец вожака, то затем и с овцами дело пойдет легко. Потом надо напасть и на живодеров, захватить их дома, разграбить их имущество, их замки снести до основания» (28, с. 53).

Этот первый взлет движения анабаптистов совпал с крестьянской войной 1525 года в Германии. Наиболее ярко социалистические учения того времени отразились в деятельности Томаса Мюнцера. Его биография более подробно изложена в Приложении и поэтому здесь мы скажем лишь вкратце о его учении. Мюнцер учил, что единственным владыкой, царем земли является Христос. Князьям он поручил функцию, немного лишь отличающуюся от роли палача, да и ее они должны исполнять по прямым указаниям избранников Божиих. Если же князья не подчиняются их руководству, они должны быть перебиты. Власть Христа реально воплощается в общине избранных, узком союзе, резко отграниченном от остального населения. Такой союз он действительно пытался организовать.

Мюнцер захватил власть в городе Мюльхаузене, в котором восставшие жители изгнали городской совет. В городе и окрестностях разрушались монастыри, уничтожались иконы, избивались монахи и священники. Мюнцер учил, что все имущество должно быть общим. То же требование стояло и в программе его союза. Современная этим событиям летопись рассказывает, что в Мюльхаузене была проведена и практическая попытка осуществления этих принципов. Перед глазами Мюнцера уже вырисовывались черты коммунистического государства будущего, руководимого союзом «избранных», вооруженных «мечом Гидеона».

Однако собранное князьями войско вскоре подступило к городу. Сторонники Мюнцера были наголову разбиты, а сам Мюнцер казнен. (Подробнее об этом см. 28 и 39, с. 199-253).

Участие анабаптистов в Крестьянской войне еще более озлобило против них власти. По всей Южной и Средней Германии прокатились массовые преследования анабаптистов, сопровождавшиеся страшными жестокостями. Это временно привело к спаду воинствующих и социалистических настроений, но через несколько лет они снова выходят на поверхность. Хроника Себастиана Франка сообщает, что около 1530 года в Швейцарии стали брать верх братья, которые допускают оборону и войну, если она ведется из необходимости. «Таких братьев было большинство».

На анабаптистских «синодах» падало влияние более умеренного «апостола» Денка и на первый план выдвигался бывший сотрудник Мюнцера Гут, проповедовавший установление полной общности земных благ. Он говорил:

«святые же будут радостны и будут иметь двуострые мечи в руках, чтобы вершить месть в странах» (23, с. 703).

Гут создал новый союз, целью которого было «избиение всех властей и господ». Предполагалось «установить власть Ганса Гута на земле» и сделать столицей Мюльхаузен. Большинство членов союза не знали о наиболее радикальных из этих планов. В них был посвящен только узкий круг членов, называвшихся «знающими».

В 1535 г. советники императора Карла V представили ему доклад, в котором говорится, что

«анабаптисты, называющие себя истинными христианами, хотят разделить все имущество...» (24, с. 395).

Сгущающаяся атмосфера проявляется в карикатурных эксцессах, которые, однако, вскоре будут превзойдены реальностью. Так, скорняк Августин Бадер объявил себя царем нового Израиля, сделал себе корону и царские одежды. Он был осужден в Штутгарте (23, с. 703).

В 1534-1535 гг. этот подъем воинственных настроений в анабаптизме приводит к новому взрыву, который можно рассматривать как попытку анабаптистской революции в Северной Европе. Основные события разыгрались в Северной Германии, куда все последние годы стекались анабаптисты, гонимые в Южной и Центральной Германии. Центром этих событий стал город Мюнстер.

Воспользовавшись борьбой между католиками и лютеранами, анабаптисты захватили большинство в городском совете Мюнстера, а после этого и полностью подчинили себе город. Все, не согласившиеся принять второе крещение, были изгнаны из Мюнстера — а предварительно ограблены. После этого в городе было обобществлено имущество — все должны были отдать свою собственность под надзор назначенных для этого диаконов. Наконец, было введено многоженство, и женщинам, начиная с некоторого возраста, было запрещено уклоняться от брака.

Апостолы анабаптистов шли из Мюнстера по Германии, Дании и Голландии, проповедуя второе крещение и призывая верных на помощь Мюнстеру. Испуганные этим движением епископ Вальдек, под властью которого раньше находился Мюнстер, и соседние князья собрали войско и окружили город. Осада продолжалась более года. В городе в это время один из анабаптистов — Иоган Бокельзон, или Иоанн Лейден-

ский — был провозглашен царем Мюнстера и всего мира. Он завел пышный двор, множество жен, и сам на площади рубил головы непокорным. Тем временем восстания анабаптистов происходили во всей Северной Германии и Голландии — им удалось даже ненадолго захватить ратушу в Амстердаме.

В конце концов властям удалось справиться с положением. В 1535 г. Мюнстер был взят приступом, Бокельзон и другие вожди анабаптистов казнены. Более подробное описание этого эпизода содержится в Приложении.

Секты в английской революции 1648 г.

После разгрома в Мюнстере в движении анабаптистов опять обозначился раскол на более мирное и на воинственное, агрессивное течение. В 1536 г. вблизи города Букхольт в Вестфалии произошел «синод». Баттенбург поддерживал взгляды анабаптистов из Мюнстера — о борьбе силой оружия, о близости царства Божия и т. д. Противоположную позицию занимали последователи Уббо Филлипса. Это течение и взяло верх. Но и его сторонники не осуждали своих противников по существу, говоря, что, если Баттенбург и прав, время «Царства избранных» еще не пришло, и пока не следует стремиться отнять власть у безбожников. С этого момента начался отход движения анабаптистов на континенте от политических целей. Более крайние его представители под названием фамилистов эмигрировали через Голландию в Англию. Интересно, что уже на «синоде» в Букхольте присутствовали англичане. Один из них, по имени Генри, принимал активное участие в органияации «синода» и оплатил путевые расходы делегатов (30, с. 76-77).

В Англии в начале XVIII века иммигрировавшие из Голландии и Германии анабаптисты смешались с издавна существовавшим там движением лоллардов. Английская революция 1643 г. совпала с новой вспышкой активности всех этих сект. Восстание в Мюнстере и Иоанн Бокельзон снова стали популярны. В книге, исходящей из среды квакеров, говорится, например:

«Ни один друг не имеет повода стыдиться своего происхождения от анабаптистов. Даже эти мюнстерцы бунтовали лишь против жестокости немецких тиранов, которые буквально как дьяволы угнетали душу и тело простого народа. Они были побеждены и поэтому их провозгла-

> сили бунтовщиками. Их восстание было насилием, потому что их угнетатели были еще большими насильниками» (33, с. 25).

В защиту мюнстерского восстания выступил и Лильборн — один из самых популярных вождей крайнего течения в пуританской армии (в памфлете «Основные законы свободы»).

В написанном тогда памфлете «Ериснография» среди учений английских анабаптистов приводится:

> «что христианин не может с чистой совестью владеть чем-либо в качестве своей частной собственности, но все, чем он владеет, должен сделать общим» (31, с. 99).

В середине XVIII в. в Англии распространилась секта «Рентеров», учение которой поразительно близко взглядам «Братьев свободного духа». Они считали, что все сущее божественно и лишь человек вносит в мир разделение на Добро и Зло. Мистически это преломлялось как тождество: Дьявол есть Бог.

> «Дьявол есть Бог, ад есть небо, грех — святость, проклятие — спасение» (132, с. 77).

Это приводило к отрицанию морали и демонстративному, принципиальному аморализму. Так, Кларксон рассказывает, что когда он был рентером, он стремился «каждым движением своего сердца» к краже, обману, злу и насилию и к совершению любых преступлений (за исключением убийства) — ибо верил, что Бог создал лишь добро, и воровство или обман не существуют, но придуманы людьми (132, с. 78).

В социальной области рентеры отрицали собственность и брак. В памфлете «Последняя проповедь рентеров» говорится:

> «Они учили, что совершенно противно целям создателя, чтобы что-либо принадлежало одному мужчине или женщине, но что должна быть общность во всем».
>
> «Они говорят, что лишь как последствие грехопадения установился обычай, чтобы один мужчина был связан с одной женщиной; но, как они говорят, они освобождены от первородного греха и поэтому свободны соединяться, как им заблагорассудится» (32, с. 90).

Э. Хайд в памфлете «Чудо» приписывает им такой взгляд:

> «Что женщины в мире — жены каждого мужчины и все мужчины в мире — мужья каждой женщины; поэтому каждый мужчина может соединяться с каждой женщиной и каждая женщина — с каждым мужчиной, ибо все они друг для друга супруги» (32, с. 90).

Их обвиняли в совершении ритуалов, включающих пародию причастия и беспорядочное соединение полов, как в «барилотто» и «парадизах» «братьев свободного духа».

Против рентеров был направлен парламентский акт, осуждающий тех, кто проповедует,

> «что наиболее совершенны или любезны Богу те мужчины и женщины, которые совершают наибольшие грехи с наименьшим раскаянием» (32, с. 103).

В 1650-х годах массы рентеров присоединились к квакерам, так что в это время между обоими течениями трудно провести четкую границу. Религиозный подъем среди многочисленных анабаптических течений подогревался в тот момент еще и негодованием по поводу внешней политики Кромвеля: заключение мира в Нидерландах разрушало надежду на распространение власти «святых» на всю Европу.

Проповедник из квакеров, Джемс Нейлор, имел одно время громадный успех, даже среди приближенных Кромвеля. Распространился слух, что он второй Христос. «Отныне твое имя не Джемс, а Иисус», — писали ему. Когда был назначен его въезд в Бристоль, начались такие волнения, что современники считали вероятным превращение Бристоля в «Новый Иерусалим» — второй Мюнстер. Нейлор въехал в город верхом, за ним следовали тысячные толпы. Но он столкнулся с солдатами Кромвеля, которые к этому времени прошли всю гражданскую войну. Толпу разогнали, а Нейлора схватили и посадили в тюрьму. Его дело несколько месяцев обсуждал парламент. По-видимому, оно имело политический характер. Возможно, опасались восстания анабаптистов. Сначала Нейлора хотели казнить, но начались волнения, было подано много петиций с просьбой о помиловании. Кромвель высказался за смягчение приговора. Нейлора били кнутом и заклеймили. Толпа приверженцев окружала эшафот, они целовали Нейлору ноги, руки и волосы (33, с. 264-274 и 34, с. 256-263).

Интересно, что имя рентеров возрождается еще раз полтора столетия спустя: так в 1820-х годах называлась одна из групп методистов. Именно из их проповедников вышли первые организаторы английских тредюнионов, приобретшие в секте навыки народных ораторов (31, с. 167).

Ярко выраженный социалистический характер имело движение, участники которого получили название «диггеров» (копателей). Внешне оно проявилось в том, что небольшие группы людей стали, начиная с 1649 г., захватывать общинные земли для совместной их обработки. Однако эта попытка организации коммун была лишь демонстрацией, лишенной практических последствий, а реально значительной была литературная деятельность диггеров.

Наиболее крупной фигурой среди них был Джерард Уинстенли. В нескольких памфлетах Уинстенли проповедует свою основную идею: незаконность частной собственности на землю. Он сообщает, что имел видение, «глас и откровение», и что его проповедь — это изложение того, что было ему открыто.

> «И пока мы или кто-либо другой будем сохранять частную собственность, мы тем самым соглашаемся держать творение в том рабстве, под которым оно стонет, препятствуем делу восстановления и грешим против света, который дан нам, и утрачиваем наш мир из страха перед плотским человеком. А что эта частная собственность есть проклятие, ясно из того, что те, кто покупает и продает землю и является лэндлордами, получили ее либо путем угнетения, либо убийства, либо воровства; и все лэндлорды живут нарушением седьмой и восьмой заповедей: «не убий» и «не укради». («Знамя, поднятое истинными левеллерами, или строй общности, открытый и предлагаемый сынам человеческим») (35, с. 66).

Уинстенли так же отрицательно относится к торговле и деньгам:

> «купля и продажа есть великий обман, посредством которого грабят и крадут землю друг у друга».
> «мы надеемся..., что народ будет жить свободно, пользуясь землею, не принося печати зверя в своих руках или в своих обещаниях, и что все будут покупать вино и молоко без денег или без цены, как говорит Исаия»

(«Декларация бедного угнетенного люда Англии») (35, с. 88).

Отрицанием частной собственности, торговли и денег ограничиваются социалистические требования Уинстенли. Он явно выступает против более крайних взглядов:

«Я признаю правильным, что земля должна быть общим сокровищем для всех; но что касается женщин, пусть каждый мужчина имеет свою собственную жену, а каждая женщина — своего собственного мужа. И я не знаю никого из диггеров, которые действуют так неразумно в отношении общности женщин. Если кто-либо и поступает так, я заявляю, что не имею ничего общего с такими людьми, а предоставляю их своему собственному господу, который отплатит им мучением духа и болезнями плоти» («Новогодний подарок парламенту и армии» 35, с. 163)

Уинстенли постоянно заявляет себя также врагом насилия, убеждает читателя, что диггеры будут добиваться своих целей лишь мирными средствами. Однако пафос проповеди иногда заносит его и дальше, он явно подымает свой голос против любой частной собственности, призывая

«изгнать из творения проклятое дело, именуемое частной собственностью, причину всех войн, кровопролитий, воровства и порабощающих законов, которые держат народ в нищете» («Декларация бедного угнетенного люда Англии», 35, с. 99).

Он рисует апокалиптическую картину борьбы агнца и дракона:

«и та борьба будет продолжаться, пока дракон не будет изгнан, а его падение и суд быстро приближаются» («Письмо лорду Ферфаксу, генералу английских сил, и его военному совету» 35, с. 104).

и говорит своим противникам:

«Но теперь настало время освободиться, и ты, гордый Исав, и жестокосердная алчность должны повергнуться и больше не быть господами творения: ибо теперь царь

справедливости поднимается править на земле и над нею. А потому, если хочешь пощады, дай свободу Израилю, разбей немедленно оковы частной собственности...» («Знамя, поднятое истинными левеллерами...», 35, с. 78).

Диггеры составляли лишь одну из групп более широкого радикального движения в эпоху английской революции. Сторонников этого движения называли левеллерами — «уравнителями». Один из них, лондонский купец Вильям Уолвен, призывал, «чтобы во всей стране не было ни заборов, ни изгородей, ни рвов».

Современный ему памфлет приписывает Уолвену такие взгляды:

«что блага не будет до тех пор, пока все не станет общим. А будучи спрошен — исполнится ли это когда-нибудь? — отвечал: мы должны бороться за это. В ответ же на возражение, что это разрушит все власти, говорил, что тогда будет меньшая необходимость во властях, что не будет воров, скупцов, обмана и обид, а поэтому и нужды во власти» (32, с. 186).

Автор сообщает, что Уолвен никогда не опровергал этих утверждений.

«Небольшая группа неутомимых и бесстрашных людей могла бы перевернуть весь мир, если бы они разумно взялись за дело и не убоялись рисковать жизнью», —

полагает Уолвен (32, с. 185).

Отражавшая взгляды левеллеров газета «Умеренный» писала по поводу казни нескольких грабителей:

«...многие честные люди стараются доказать, что только частная собственность, управляющая жизнью людей подобного состояния, вынудила их нарушить закон ради поддержания жизни. Далее они объясняют с большой убедительностью, что собственность — это первая причина всех раздоров между партиями после окончания гражданской войны» (36, с. 62)

В памфлете того времени «Люди, открывшие Англию, или принципы левеллеров» сказано:

«Установим относительно тех, которые называются левеллерами, следующее: ...они хотят, чтобы никто не мог назвать какую бы то ни было вещь своею, по их словам, власть человека над землею — тирания, по их мнению, частная собственность — дело рук диавола» (133, с. 168-169).

О близком левеллерам памфлетисте, Генри Мартене, говорится:

«Он объявил себя сторонником общности имущества и жен и восстает против короля, лордов, джентри, адвокатов, священников и даже самого парламента, отогревшего эту змею на своей груди, а также против всякой власти вообще. Подобно второму Уоту Тайлеру, он хочет истребить всех людей, владеющих пером» (33, с. 94).

В отличие от проповедовавшего отказ от насилия Уинстенли, крайние группы левеллеров пропагандировали террор. Из их среды вышел памфлет «Устранение — не убийство». Попытка левеллеров поднять восстание была легко подавлена армией Кромвеля.

Почти во всех течениях левеллеров социалистические тенденции соединялись с той или иной формой атеизма. Даже Уинстенли, ссылавшийся на голоса и откровения и любивший цитировать пророков, писал о христианстве:

«Это божественное учение, которое вы называете «духовным и небесным», является в действительности разбойником, который приходит и грабит виноградники человеческого спокойствия... Те, кто проповедуют это божественное учение, — убийцы многих бедных душ...»

Овертон опубликовал книгу «Человек целиком смертен, или трактат, в котором при помощи богословских и философских доводов доказывается, что поскольку весь человек согрешил, он весь и умирает, в противовес общераспространенному разделению человека на душу и тело» (31, с. 94). Последователи Овертона образовали секту «засыпающих душ», они считали, что вместе со смертью засыпает и душа.

Эпоха английской революции была последним большим взлетом сектантского движения. После нее из истории исче-

зает столь характерная фигура пророка-апостола *. Исчезают и сами секты, с такой устойчивостью сохранявшие свои черты более 600 лет.

Социалистические течения этой эпохи тоже носят переходный характер. С одной стороны, они сохраняют явные следы своего происхождения из учений сект. Это видно в ссылках Уинстенли на видения, откровения и голоса, в его попытках вывести свои взгляды из толкования Писания. Можно указать и на прямые связи с европейскими сектантскими движениями. О некоторых путях, по которым анабаптизм проникал в Англию, было сказано выше. В период, предшествовавший революции, прямые связи не прерывались. Так, в это время в Англию переселился епископ богемских братьев Ян Амос Коменский. Он был выслан из Англии в 1642 г., однако его влияние еще долго сохранялось. Один из влиятельных памфлетистов из среды левеллеров, Самуил Хартлиб, перевел сочинения Коменского на аглийский язык.

Но, с другой стороны, многие произведения левеллеров написаны в чисто рационалистическом духе и не носят уже никаких следов религиозного мышления. Некоторые из них относятся к только что зарождавшемуся тогда литературному стилю социалистических утопий. Таково сочинение Хартлиба «Описание знаменитого королевства "Макария"», в котором излагается картина жизни, полностью подчиненной государству. В этом же стиле написано и наиболее значительное произведение Уинстенли «Закон свободы». Поэтому оно относится к теме следующей главы.

---

* Последнего представителя этого типа можно видеть в Вильгельме Вейтлинге, оказавшем столь большое влияние на Маркса. У него мы опять встречаем бесконечные путешествия (по всей Европе и даже в Америку) для проповеди своего учения и христианскую фразеологию для проповеди социализма и насилия (вплоть до проекта вооружить 40.000 разбойников).

ПРИЛОЖЕНИЕ К § 1

ТРИ БИОГРАФИИ

1. Дольчино и «Апостольские братья»

Основателем секты «Апостольских братьев» был молодой крестьянин из-под Пармы Герардинус Сегарелли. Рассказы современников рисуют его отчасти мужичком себе на уме, отчасти — придурковатым, но судя по его успеху, в нем были и какие-то иные качества. Во всяком случае, по причине его «простоты» ему было отказано в 1248 г. в приеме в орден францисканцев. Тогда он пошел в соседнюю церковь и долго находился там в созерцании картин, изображавших Апостолов. Выйдя оттуда, он перестал бриться, отрастил длинные волосы и бороду, как у Апостолов на картинах тогдашних художников, и сшил себе такое же платье. Потом он продал свой домик, вышел на главную площадь города, высыпал все деньги из мешка и со словами «пусть берет, кто хочет» ушел. Он стал жить подаянием и собрал вокруг себя небольшую секту, которая одевалась так же, как он, и вела такой же образ жизни.

Это было время, благоприятное для рождения новых сект. Приближался 1260 г., в котором Иоахим Флорский предсказывал мировую катастрофу и явление Антихриста. К тому же, в 1259 г. страшный мор, напавший на Италию, укреплял веру в это предсказание. Кающиеся собирались толпами и под предводительством монахов и священников двигались по дорогам, полуголые, предаваясь бичеванию и оставляя за собой кровавый след. Под пение гимнов процессия входила в город, и в нем начиналась церемония очищения. Все должны были каяться, мириться с врагами, возвращать приобретенное неправдой. Объявлялась амнистия всем изгнанникам (38, с. 288-289).

Из этой бурной эпохи секта Сегарелли вышла влиятельной и окрепшей. Её поддерживали многие богатые и влиятельные люди. Сегарелли обратился даже к папе с просьбой утвердить его орден наподобие францисканского. Курия,

правда, отказала, но в весьма благожелательных тонах. Теперь Сегарелли рассылал своих апостолов в отдаленные части Италии и во Францию. По-видимому, учение «Апостольских братьев» мало отличалось в это время от того, что проповедовали многочисленные религиозные группы, большинство из которых папа должен был терпеть. Сам Сегарелли попал под покровительство Пармского епископа и прожил в его дворце 12 лет, играя, как утверждают его противники, роль приживальщика и почти шута.

Но мало-помалу отношения секты с папской курией стали портиться. Секта все больше обличала испорченность духовенства, его отклонение от апостольского идеала, а курия указывала на еретические тенденции секты. По-видимому, в учение «братьев» в это время все больше стали проникать взгляды «братьев свободного духа». О том, какого влияния достигла секта, можно судить хотя бы по тому, что в 1286 г. ее осуждает в Англии синод в Чичестере, в 1289 г. — в Германии, в Вюрцбурге (38, с. 310). Наконец, сектой занялась инквизиция. В 1294 г. Сегарелли был арестован. Он пробыл в тюрьме 6 лет, а в 1300 г. был осужден и сожжен.

Но к этому времени во главе секты стоял руководитель совсем другого типа. Его звали Дольчино. Он был незаконным сыном священника, готовился к священническому званию, однако вынужден был бежать, так как был уличен в краже денег у своего учителя. Дольчино поступил послушником во францисканский монастырь, где, по-видимому, и познакомился с учением «апостольских братьев». Он вышел из монастыря и тут увидел послушницу монастыря св. Катерины в Триенте Маргариту. Поступив в монастырь батраком, Дольчино уговорил ее бежать. Они стали бродячими проповедниками учения «апостольских братьев». Его современник говорит, что Дольчино учил: в любви все должно быть общее: имущество и жены». Мосхейм пишет:

> «Они называли друг друга, по подобию первых христиан, братьями и сестрами. Они жили в бедности и не могли иметь ни домов, ни запаса на завтрашний день, ни чего-либо, что служит удобству. Если они испытывали голод, то просили еду у первого встречного и ели без различия, что бы им ни предложили. Зажиточные люди, присоединившись к ним, должны были отдать имущество в общее пользование секты».
>
> «Братья, идущие в мир для проповеди покаяния, имели право брать с собой сестру, как Апостолы. Но не

как жену, а как помощницу. Подруг, которые их сопровождали, они называли сестрами во Христе и отрицали, что живут с ними в супружеской или нечистой близости, хотя и спали в одной кровати» (цитировано в 37).

Кроне (37), написавший историю «Апостольских братьев» по современным им источникам, отрицает выдвигавшиеся против секты обвинения в надругательствах над крестом и в сексуальных эксцессах, но считает, что проповедь Дольчино включала призыв к общности имущества и жен (37, с. 224).

Сохранилось описание церемонии приема в число апостолов. В знак отрешения от старой жизни посвящаемый сбрасывал с себя все одежды и клялся жить вечно в евангельской бедности. Ему запрещалось касаться денег. Жить он должен был только подаянием — хлебом небесным. Запрещалась и любая работа, любое подчинение другим людям. Как первые апостолы, они должны были слушать только Бога.

Апостолы отправлялись после этого в мир для распространения учения секты. Оно приобрело к этому времени характер, ярко враждебный церкви. Отпадение церкви от заветов Христа и первых Апостолов сделало недействительным данное ей пророчество. Римская церковь с папой, кардиналами, аббатами и монахами перестала быть Церковью Божией, стала вавилонской блудницей. Сила, которую Христос дал церкви, перешла теперь к апостольским братьям. Отрицался смысл церковных обрядов. Для общения с Богом освященная церковь не лучше, чем конюшня или свинарник. Клятвы, данные в церкви или на Евангелии, не должны связывать. Можно скрывать свое учение и отрекаться от него, если в сердце останешься ему верен.

Понятно, что эти учения вызывали ожесточенное преследование инквизиции. Во время своих странствований Дольчино попадал в руки инквизиции, но он отрицал связь с сектой и его отпускали. Наконец, он бежит из Италии и скрывается в Далмации. Там он пишет письма, которые его сторонники распространяют в Италии. Три из них сохранились в подробных выдержках (37, с. 32 и след., 38, с. 342 и след.).

Общее содержание писем таково. Дольчино и его последователи призваны возвестить приход последних дней и звать к покаянию. В этом им противоборствует войско Антихриста: папа, епископы, доминиканцы и францисканцы — слуги Сатаны. Но день мести близко. Папа и прелаты будут убиты. Ни один монах, монахиня или священник не останутся в

живых, кроме тех, которые примкнут к «братьям». Церковь будет лишена всех богатств. Вся земля будет обращена к новой вере апостольскими братьями, на которых Господь прольет свою благодать. Сам Бог даст миру нового святого папу на место папы Бонифация VIII, который к тому времени должен быть убит. В третьем письме Дольчино говорит, что этим новым папой будет он сам.

Победа в войнах против Антихриста-папы будет завоевана, предвидит Дольчино, благодаря вмешательству иностранного государя. Свои надежды он возлагает на Фридриха, короля Арагонии и Сицилии, который в это время вел ожесточенную войну с папой. Как раз незадолго он перевешал в Сицилии монахов, подозреваемых в содействии папе.

Все это Дольчино извлекал из толкования библейских пророков и Апокалипсиса, в которых, как он говорил, ему открыто прошедшее и будущее. Он истолковывает в применении к современности, например, такие тексты:

«Что у тебя здесь, и кто здесь у тебя, что ты здесь высекаешь себе гробницу?

...Вот, Господь перебросит тебя, как бросает сильный человек, и сожмет тебя в ком;

свернув тебя в сверток, бросит тебя, как меч, в землю обширную».

Исаия, XXII, 16-18

«За притеснения брата твоего, Иакова, покроет тебя стыд, и ты истреблен будешь навсегда».

Авдий, I, 10

«И посещу Вила в Вавилоне и исторгну из уст его проглоченное им, и народы не будут стекаться к нему, даже и стены Вавилонские падут».

Иеремия, I, 44

Из этих пророчеств Дольчино извлекал и сроки их свершений: в 1304 г. Фридрих Арагонский убьет папу и кардиналов, 1305 г. будет годом истребления низшего духовенства. Это подтверждалось текстом:

«Ныне же так говорит Господь: через три года, считая годами наемничьими, величие Моава будет унижено со всем великим многолюдством и остаток будет очень малый и незначительный».

Исаия, XVI, 14

В 1303 г. или в начале 1304 г. Дольчино со своими последователями вторгся в Италию. К нему стали стекаться со всех сторон уверовавшие: бедные и богатые, дворяне-гиббеллины, крестьяне и горожане, причем не только из Италии, но и из Франции и Австрии. В его лагере собралось несколько тысяч человек. Современники называют Дольчино «отцом нового народа», ходили слухи, что он творит чудеса. Сектанты решили основать новое селение, они продавали свое имущество и собирались вокруг Дольчино.

В горной долине они основали свой лагерь. Продовольствие доставали из соседних деревень, все больше прибегая к насилию. Вскоре все окрестные области были охвачены паникой. Жители одного города пишут: «Безбожные еретики, Газары (катары?), захватив верховье долины реки Рексы, укрепились там и безбожно грабят соседние области, опустошают страну огнем и мечом и творят всяческое нечестие» (38, с. 364). Силы горожан были далеко не достаточны, чтобы защититься от этой большой по тем временам армии — около 5.000 человек. Вскоре вся окрестность на десятки миль была разграблена и выжжена.

Горожане собрали войска и деньги, чтобы оплатить наемников, которые защитили бы их от войска Дольчино. Когда планировался поход, в совет привели местного священника с отрезанным носом, ушами, руками. Так наказал его Дольчино, заподозрив в предательстве. Наконец, было собрано войско, но отряды Дольчино разбили его. Они бросились на соседние города, грабя их и уводя с собой жителей. Пленных потом обменивали на провиант, а в случае отказа пытали, в том числе, как рассказывает современник, и детей (38, с. 374).

Наконец, папа объявил крестовый поход против еретиков. Но и он кончился неудачей. Река, на берегу которой было уничтожено войско крестоносцев, стала красной от крови. За этим крестовым походом последовали другие, война продолжалась три года. Дольчино вооружил и женщин, которые сражались наравне с мужчинами. Все новыми пророчествами о близкой победе питал он веру своих сторонников. В лагере его почитали как святого и папу, был введен обряд целования туфли.

Современники рассказывают о ярости, с которой последователи Дольчино преследовали священников и монахов. Они считали себя «ангелами мести», о которых говорит Апокалипсис, призванными уничтожить все духовенство. Церкви оскверняли, священные сосуды и ризы подвергали разграблению, иконы разбивали, дома священников сжигали, колоколь-

ни разрушали, колокола разбивали. «Не встретишь мадонны, руки которой не были бы обломаны, или картины, которая не запачкана», — рассказывает очевидец (38, с. 374).

После долгой борьбы, когда Дольчино не раз обманывал своих преследователей и уходил в другую местность, он был окружен. В лагере начался голод. На этот эпизод намекает Данте в «Аде» (песнь 28, стихи 55-60). Он встречает Магомета среди «сеятелей раздора», и тот передает на землю совет, чтобы продлить там раздоры:

«Скажи Дольчино, если вслед за Адом
Увидишь солнце: пусть снабдится он,
Когда не жаждет быть со мною рядом,
Припасами, чтоб снеговой заслон
Не подоспел новарцам на подмогу;
Тогда не скоро будет побежден».

В 1307 г. лагерь Дольчино был взят и большинство защитников перебито. Дольчино был подвергнут страшным мучениям. Маргариту сожгли на его глазах, а его водили по городу, пытая на каждом перекрестке раскаленным железом, и наконец сожгли.

2. Томас Мюнцер

Мюнцер родился в 1488 или 1489 г. в семье небедных родителей и получил теологическое образование. Он вел очень беспокойную жизнь, по нескольку раз в год меняя работу — учителя, проповедника, капеллана. Наконец, в 1520 г. он занял место проповедника в Цвикау и столкнулся здесь с цвикаускими пророками. Проповедь Шторха поразила его и повлияла на всю его жизнь. Представление о возможности непосредственного общения с Богом, которое гораздо важнее буквы Писания, обличение священников и монахов, богатых и знатных, ученых и книжников, вера в близость Царства Божия на земле и во власть избранных — стали основой мировоззрения Мюнцера. В своих проповедях он поддерживал Шторха, нападал на монахов и других проповедников. В городе начались беспорядки, и магистрат выслал пророков и Мюнцера.

Следующим местом его деятельности была Прага. Мы видим, что Мюнцера тянет к старым очагам хилиастических движений — сначала в Цвикау, потом на родину таборитов. Сохранилась проповедь, произнесенная Мюнцером в Праге. В ней он утверждает, что после смерти учеников апостолов дотоле чистая церковь совершила прелюбодеяние и стала блудницей. Попы проповедуют внешнее слово Писания,

> «которое они выкрали из Библии, как воры и убийцы» (28, с. 59).

Мюнцер переходит к центральной части своего учения — о Церкви избранных.

> «Никогда этого не случится, и за это слава Богу, чтобы попы и обезьяны представляли церковь Божию, — но избранные Богом будут проповедовать его слово».

> «Чтобы проповедовать это учение, я готов отдать свою жизнь».
> «Бог сотворил чудеса для избранных им, особенно в этой стране. Ибо здесь возникнет новая церковь, этот народ будет зеркалом всего мира. Поэтому я призываю всех защитить слово Божие... Если же ты этого не сде-

лаешь, Бог даст силу туркам уничтожить тебя еще в этом году» (28, с. 61).

Но проповедь Мюнцера в Праге не имела успеха, и он снова начинает бродячую и голодную жизнь. Наконец, в 1523 г. он получил место проповедника в городке Альштадт, и начался первый яркий эпизод его жизни.

В Альштадте Мюнцер быстро завоевывает влияние. Он вводит (одним из первых в Германии) службу на немецком языке, причем проповедует не только на темы Евангелий, но и Ветхого Завета. На его проповеди стекаются толпы народа не только из Альштадта, но и из соседних городов и сел. Городской чиновник Цейсс пишет в донесении:

«Некоторые соседние дворяне запрещают своим подданным посещать здешние проповеди, но народ не соглашается. Их бросают в тюрьму, а будучи выпущены, они опять бегут сюда».

Мюнцер смелеет: властителей, запрещающих посещать его проповеди, он называет «большими гусями». Он пишет Цейссу:

«Власть князей имеет конец, она будет в ближайшее время передана простому народу» (28, с. 66).

Его настроение характеризует фраза:

«Кто хочет быть камнем новой Церкви, должен рискнуть шеей, иначе строители его выбросят» (28, с. 67).

Скоро дело дошло до бо́льших эксцессов. Распаленная Мюнцером толпа сожгла часовню в Моллербахе, по соседству с Альштадтом, где была чудотворная икона Богоматери. Когда был арестован один из участников беспорядков, вооруженные толпы появились на улицах города. Приходила помощь от соседних городов. Цейсс, представлявший в городе герцога Саксонского, писал ему, что виной всему проповеди Мюнцера. Он предлагал вызвать Мюнцера на суд и, если он будет признан виновным, изгнать —

«иначе он добьется своей проповедью, имеющей успех у простых людей, того, что доставит нам много трудов и хлопот».

В это время против Мюнцера выступил Лютер, который был уже некоторое время озабочен тем, что делал и проповедовал Мюнцер. Он упрекал Мюнцера в том, что тот использует успехи Реформации, достигнутые без его содействия, чтобы нападать на саму Реформацию. Заканчивал Лютер предложением Мюнцеру явиться на диспут в Виттенберг. Мюнцер согласился участвовать в диспуте, только если свидетелями будут «турки, римляне и язычники». В то же время он напечатал (в соседнем городке Эйленбурге у него была своя типография) два произведения: «Протестация Томаса Мюнцера» и «Разоблачение выдуманной веры», в которых резко нападал на многие стороны учения Лютера, на «ученых и книжников», выдумывающих ложную веру.

Странным образом мы все еще не слышим ни о каких мерах властей против Мюнцера, несмотря на то, что в своих произведениях он, например, говорит о курфюрсте Саксонском: «у этого бородача меньше ума в голове, чем у меня в заднице», а жителей соседнего городка Зангерхаузена призывает к восстанию против их властей. Наоборот, проезжая через Альштадт, курфюрст Фридрих Саксонский и его брат Иоанн Саксонский захотели сами послушать знаменитого проповедника.

Мюнцер принял это как знак того, что князья уже готовы стать его орудием, и произнес перед ними проповедь, в которой, не скрываясь, развил свои взгляды. Он нападает на Лютера, которого называет «Братец Боров» и «Брат Лежебока», и пытается привлечь князей на свою сторону. Князьям он указывает их призвание — уничтожить врагов истинной веры, веры избранных, непосредственно руководимых Богом.

> «Дражайшие, любимые правители, узнайте свою судьбу из уст Бога и не давайте хвастливым попам обмануть вас выдуманным терпением и добротой. Ибо камень, не руками сброшенный с горы, стал велик. Бедные миряне и крестьяне видят его гораздо лучше вас» (28, с. 158).

Наступает час последней расплаты:

> «Ах, как славно пройдется Господь железной палкой по старым горшкам» (28, с. 158).

В этот страшный час можно узнать истинный путь, провидеть грядущее. Для этого есть одно средство: сны, откровения.

«Это истинно апостолический, патриархальный и пророческий дух — ждать видений и доверяться им» (28, с. 156).

Один за другим Мюнцер приводит примеры из Библии. Но главная трудность — различить, от Бога или Дьявола эти видения. Для этого князья должны довериться новому Даниилу, избранному человеку.

«Поэтому должен встать новый Даниил и изложить вам откровения и он должен идти впереди, во главе» (28, с. 159).

Мюнцер призывает к беспощадному истреблению врагов нового учения.

«Ибо безбожники не имеют права жить, разве только избранные им это позволят» (28, с. 160). «Если вы хотите быть настоящими правителями, гоните врагов Христа перед избранными, ибо вы — средство для этого» (28, с. 160).

«Не давайте больше жить злодеям, отвращающим нас от Бога» (28, с. 160).

«Христос повелел многозначительно: и приведите моих врагов и избейте их передо мной». Почему? А потому, что они вредили христову правлению» (28, с. 159). «Бог недаром повелел через Моисея: «Вы святой народ, вы не должны сострадать безбожникам. Разбейте их алтари, раздробите их идолов и сожгите их, чтобы я не гневался на вас» (28, с. 161).

Постепенно Мюнцер переходит к угрозам. Он говорит, что, как еда и питье средство для жизни, —

«так же нужен меч для истребления безбожников. Но чтобы это было правильно сделано, это должны делать наши дорогие отцы, князья, исповедующие с нами Христа. Если же они это не сделают, меч будет у них отнят» (28, с. 161).

«Если же не поверят слову Божию, то надо их устранить, как сказано у Павла, «Внешних же судит Бог. Итак извергните развращенного из вашей среды» (28, с. 162).

«Если же они будут вести себя противоположно, убейте их без пощады...» (28, с. 162);
«...не только безбожных правителей, но и попов и монахов надо убить, которые наше святое Евангелие называют ересью и сами хотят быть наилучшими христианами» (28, с. 162).

Весь этот эпизод производит странное впечатление. Как мог ничтожный проповедник поучать и грозить влиятельнейшим князьям империи? Иногда в этом видят близорукость Мюнцера, иногда — долготерпение князей. Нельзя ли найти здесь более весомую причину? Мюнцер был тогда силой, и с ним надо было считаться. В чем была сила Мюнцера, мы узнаем из других источников — его писем и показаний, впоследствии данных перед казнью. В это время он организовал в Альштадте союз «для защиты Евангелия» и «для угрозы безбожникам». Это была не первая его попытка. Еще совсем молодым человеком он основал тайный союз, направленный против примаса Германии архиепископа Эрнста. Но новый союз принял гораздо большие размеры. На одном собрании в него было принято 300 человек, на другом — 500. Мюнцер советовал и жителям соседних городов основывать такие же союзы и получал сообщения об успехах этого дела. Его связи распространились очень далеко — вплоть до Швейцарии. Лютер обвинял Мюнцера в том, что он «рассылает во все страны посланцев, боящихся света». В письмах Мюнцер подчеркивал чисто оборонительный характер союза «против притеснителей Евангелия». Однако позже, когда он был схвачен, на следствии он показал:

«Он вызвал возмущение, чтобы все христиане стали равными и чтобы князей и господ, не желающих служить Евангелию, прогнать или убить» (28, с. 82).
«Их (то есть союза в Альштадте) лозунг был: omnia sunt communia (все общее). И каждый должен был другому уделять по возможности. Если же князь, граф не захочет это делать, тому надо отрубить голову или его повесить» (28, с. 82).

Союз Мюнцера можно рассматривать как воплощение его идеи господства избранных. В письмах он и называет членов союза избранными.

Атмосфера в Альштадте все накалялась. Соседний рыцарь фон Витцлебен запретил своим подданным посещать проповеди

Мюнцера и, когда они направлялись в Альштадт, разогнал их толпу. Некоторые из них бежали в Альштадт, куда пришло распоряжение выдать бежавших их господину. Мюнцер в яростной проповеди назвал Витцлебена «архиразбойником» и всех своих врагов «архииудами», говорил, что князья

> «действуют не только против веры, но и против естественного права, и их надо убить, как собак».

Толпы местных и пришлых заполнили улицы Альштадта. Власти потеряли всякий контроль над городом и могли только апеллировать к герцогу Иоанну Саксонскому. Тот вызвал Мюнцера для допроса в Веймар.

Допрос произошел в присутствии герцога и членов его совета. Мюнцер отрицал, что он поносил власти, а свой союз характеризовал как законный и чисто оборонительный. Однако многие свидетели выступили против Мюнцера. В результате ему было приказано закрыть свою типографию, а жителям Альштадта — запрещено создавать союзы. Современный этим событиям источник описывает, как Мюнцер, бледный и дрожащий, вышел после допроса и на вопрос Цейсса отвечал: «Видно, придется мне искать другое государство».

Но, вернувшись в Альштадт, Мюнцер снова воспрянул духом, отказался закрыть типографию, писал протесты. Тогда в дело вмешался курфюрст Фридрих Саксонский. Мюнцер был вызван вторично в Веймар. Сначала он окружил себя вооруженной охраной и, видимо, хотел сопротивляться, но потом ночью перелез через городскую стену и скрылся, обманув своих соратников письмом, в котором говорил, что отправляется в деревню и скоро вернется. После побега Мюнцер написал своим единомышленникам еще одно письмо, призывая их храбро держаться и обещая вскоре «умыть вместе с ними руки в крови тиранов».

Из Альштадта Мюнцер отправился в город Мюльхаузен в Средней Германии. Такой выбор был далеко не случаен. Этот город вот уже год как находился в состоянии паралича власти и какого-то полувосстания. Сохранилась тогдашняя хроника «Мюльхаузенская смута» (28, с. 85-113), в которой описываются события, предшествовавшие прибытию Мюнцера в Мюльхаузен, и его деятельность там. Беспорядки начались с нападений на монастыри и церкви. Все монастыри были

разграблены, в церквах разбиты иконы, статуи, утварь. Во главе движения стоял беглый монах Георг Пфейфер, в проповедях призывавший к неповиновению городскому совету. 3 июля 1523 г. зазвенел набат. Толпа окружила ратушу, раздались выстрелы. Совет должен был пойти на уступки, которые были оформлены в 53 пунктах. В частности, объявлялась полная свобода проповеди. Во главе восставших стояла «восьмерка», которая сохранила свою роль наравне с советом и после подписания 53 пунктов. В городе воцарилость двоевластие — людей, арестованных советом, «восьмерка» нередко освобождала из тюрьмы. Подписание соглашения не только не успокоило город, но привело к еще большему возмущению. Были разграблены многие дома священников, распространялись листовки, в которых говорилось, что если священники не уберутся из города, на их дома пустят красного петуха. Появлявшихся на улице священников убивали.

Такова была ситуация, когда Мюнцер 24 августа 1524 г. появился в Мюльхаузене. Он объединился с Пфейфером, и скоро плоды их деятельности стали заметны. Не прошло месяца после прибытия Мюнцера, как город опять охватило возмущение. Теперь требования отражали идеи Мюнцера: не следует повиноваться никакой власти, все налоги и пошлины должны быть отменены, все духовенство должно быть изгнано. Бургомистр и часть советников бежали из города и обратились за поддержкой к крестьянам соседних деревень. В это время в деревнях вспыхнули пожары, зажженные, по-видимому, сторонниками Мюнцера и Пфейфера. Но крестьяне оказались прочно на стороне совета. Поступили обещания поддержки и от соседних городов. Под этим давлением восставшие отступили. Была восстановлена власть совета, а Пфейфер и Мюнцер изгнаны из Мюльхаузена.

Мюнцер отправляется в Нюрнберг и печатает там два своих произведения. Одно из них — «Толкование I гл. Евангелия от Луки» — было написано в конце его пребывания в Альштадте и отделано в Мюльхаузене. Другое — «Защитительная речь» — является ответом Лютеру. Незадолго до этого Лютер написал «Письмо Саксонским князьям против мятежного духа», где обращал внимание на опасность, проистекающую из агрессивного характера учения Мюнцера. Дело Мюнцера, по словам Лютера, — это не учение, а создание организации для свержения власти и ее захвата.

«Мне начинает казаться, — писал он, — что они хотят уничтожить все власти, чтобы стать господами мира» (28, с. 204).
«Они говорят, что их ведет Дух, ... но это плохой дух, который проявляется в уничтожении церквей и монастырей» (28, с. 204).
«Христос и его апостолы не уничтожили ни одного храма и не разбили ни одной иконы...» (28, с. 209).

Пусть они проповедуют, говорит Лютер,

«но плохи те христиане, которые переходят от слов к кулакам» (28, с. 209).

В ответ Мюнцер обрушивает на Лютера целый водопад злобы. Он называет его василиском, драконом, аспидом, архиязычником, архидьяволом, стыдливой вавилонской блудницей и наконец в каком-то людоедском экстазе говорит, что дьявол сварит Лютера в его собственном соку и сожрет его:

«хотел бы я обонять запах твоей поджариваемой туши» (28, с. 200).

Но более интересны написанные в Нюрнберге произведения тем, что в них мы можем увидеть социальные концепции Мюнцера в наиболее зрелом виде. «Защитительная речь» начинается с посвящения:

«Светлейшему, перворожденному князю, могущественному господину Иисусу Христу, милостивому королю над королями, могущественному герцогу всех верующих» (28, с. 187).

Здесь выражена одна из основных концепций Мюнцера: власть на земле может принадлежать только Богу. И кончается послание словами:

«Народ будет свободен, и Бог будет единственный господин над ним» (28, с. 201).

Князья узурпировали принадлежащую Богу власть:

«Почему ты их называешь светлейшими князьями? Не им принадлежит этот титул, а Христу» (28, с. 197).

«Почему называешь ты их высокородными? Я думал, ты христианин, а ты — язычник!» (28, с. 197).

Мюнцер не вспоминает, что всего несколько месяцев назад он надеялся на помощь князей. Теперь он говорит:

«Князья не господа, но слуги меча. Они не должны делать, что им заблагорассудится, но творить правду» (28, с. 192).

Роль, отведенная князьям, — не более, чем роль палачей. Недаром сказал Павел, что князья поставлены не для добрых, но ради злых. Однако они не выполняют и эту свою функцию:

«Те, кто должен был бы служить примером для христиан, для этого и носящие имя князей, доказывают в высшей степени свое неверие всеми своими делами...» (28, с. 183).
«Их сердце тщеславно, и потому все могущественные, высокомнящие безбожники должны быть сброшены с престола...» (28, с. 171).
«Бог дал князей и господ людям в гневе своем, он их и уничтожит в своем ожесточении» (28, с. 171).

Забывает Мюнцер и о том, что недавно он видел в бедности и страдании посланный свыше крест. Теперь призыв к сопротивлению угнетателям становится одним из основных мотивов его учения.

«Самая гуща ростовщичества, кражи и разбоя — это наши господа. Рыбу в воде, птиц в воздухе, плоды земли — все хотят они забрать. И сверх того они велят проповедовать слово Божие бедным и говорят: «Бог велел тебе не красть»... если же бедняк возьмет самую малость, то его вешают, а доктор Враль говорит «Аминь». Господа сами делают бедных своими врагами. Они не хотят устранить причину возмущения. Как же дело исправится? Коли я так говорю, и я, должно быть, восстаю, ну что ж» (28, с. 192).

Всеми этими злодеяниями князья лишили себя права на меч.

«По ходатайству избранных Бог не будет более терпеть страданий...» (28, с. 171).

Реально власть Бога на земле представляется как власть избранных. Избранные мыслятся как узкий, замкнутый союз:

> «Это была бы чудесная церковь, в которой избранные были бы отделены от безбожников» (28, с. 182).

Непосредственно от Бога избранные получают указания, пользуясь которыми могут осуществлять его власть на земле. (В различные периоды своей жизни Мюнцер утверждал, что он сам непосредственно говорит с Богом).

Из Нюрнберга Мюнцер отправился в Швейцарию и пограничную ей часть Германии, где тогда уже разгоралась Крестьянская война. По-видимому, его агитация имела там успех, но он все же не остался надолго в этих краях. Зейдман, составивший одну из наиболее полных биографий Мюнцера, полагает, что тот боялся, что в уже начавшемся возмущении не сможет завоевать достаточно значительного места. В феврале 1525 г. Мюнцер возвращается в Мюльхаузен.

В это время волна крестьянского восстания уже перекатывалась из Южной в Среднюю Германию, где был расположен Мюльхаузен. В Мюльхаузене власть все больше уходила из рук совета. «Восьмерка» потребовала ключи от всех ворот города, и совет должен был согласиться. Все время раздавались угрозы изгнать несогласных с партией Мюнцера и Пфейфера. Монастыри и церкви подвергались разграблению, уничтожались иконы и алтари, избивались монахи и монахини. Наконец, все католическое духовенство было изгнано.

Проповеди Мюнцера и Пфейфера вращались в основном в круге уже изложенных нами идей: князья и господа не имеют права на власть, она должна перейти к общине избранных; люди созданы равными от природы и должны быть равными в жизни; все непокорные должны быть истреблены мечом. Они проповедовали, что богатый не может достигнуть спасения: кто любит красивые покои, богатые украшения, а пуще всего деньги в ящике, к тому не снизойдет Дух Божий.

Наконец, после того, как совет отказался включить в свой состав Мюнцера и Пфейфера, на громадной сходке в одной из самых больших церквей города было решено его сместить. Был избран новый совет, названный «вечным».

Написанная в то время «История Томаса Мюнцера» (ее автором долгое время считали Меланхтона) так описывает положение в городе:

> «Это было начало нового Христова царства. Сразу же они изгнали всех монахов, забрали монастыри и всю их собственность. Там был монастырь иоаннитов с большими угодьями, его забрал себе Томас.
>
> И чтобы всегда участвовать в делах, пошел он в совет и объявил, что все решения должны приниматься по откровению Бога и на основе Библии. И так, что ему нравилось, считалось справедливым и особым повелением Божиим.
>
> Он учил также, что вся собственность должна быть общей, как написано в Деяниях Апостолов, что они сделали все общим. Этим он так настроил народ, что никто не хотел работать, но если кто имел нужду в еде или одежде, то шел к богатому и требовал это по Христову праву, ибо Христос велел делиться с нуждающимися. А кто не давал охотой, у того отнимали силой. Так поступали многие, в том числе те, кто жил с Томасом в иоаннитском монастыре. Такой разбой разжигал Томас и множил ежедневно и грозил всем князьям, что он всех их унизит» (28, с. 42).

Учение Мюнцера, согласно тому же документу, включало уничтожение властей и общность имущества:

> «согласно требованиям христианской любви, никто не должен возвышаться над другим, каждый человек должен быть свободен, и должна быть общность всех имуществ» (28, с. 38).

Лютер писал, что Мюнцер — король и властитель, правящий в Мюльхаузене. В городе делали оружие, граждане учились военному делу, были наняты ландскнехты. К этому времени крестьянское восстание распространилось на все окрестные области. Большими партиями жители Мюльхаузена и соседних деревень двигались на окрестные замки, грабили их, жгли, разрушали. Сохранилось сообщение о приказе Мюнцера:

> «полностью разрушить все замки и дома дворянства, ничего не оставив на месте» (20, с. 519).

Были организованы специальные команды поджигателей. Награбленное имущество увозили в город на телегах.

Мюнцер рассылал гонцов и послания, отдавая распоряжения о пытках пойманных «злодеев», о разрушении всех монастырей и замков, возбуждая другие города к восстанию. Вот что он писал жителям Альштадта:

> «Дорогие братья, доколе вы будете спать? Время приспело. Вся немецкая, французская и итальянская земля поднялась» (28, с. 74).
> «Если вас будет только трое, но вы будете твердо уповать на имя Божие, не бойтесь и ста тысяч» (28, с. 75).
> «Вперед, вперед, вперед! Давно уже время. Пусть добрые слова этих Исавов не вызовут у вас милосердия. Не глядите на страдания безбожников! Они будут вас так трогательно просить, умолять, как дети. Не давайте милосердию овладеть вашими душами, как Бог приказал Моисею, да и нам Он открыл то же» (28, с. 75).
> «Вперед, вперед, пока железо горячо. Пусть ваш меч не остывает от крови!» (28, с. 75).

Действительно, если и не «вся немецкая, французская и итальянская земля», то вся Средняя Германия — Тюрингия, Саксония, Гессен — поднялась.

К началу мая 1525 г. князья начали собираться с силами. Большую роль в организации их движения сыграло письмо Лютера «О разбойничающих и душегубствующих крестьянских шайках». К середине мая у Франкенхаузена начали собираться два войска. Оба были примерно равной численности — около 8 000 человек.

Мюнцер выехал впереди своего войска, окруженный 300 телохранителями, с обнаженным мечом, который символизировал цель восставших — уничтожить безбожников. К нему присоединились некоторые дворяне. Мюнцер писал другим, грозя и призывая примкнуть к нему. Графу Эрнсту Мансфельду он писал:

> «Чтобы ты знал, что мы имеем силу приказывать, я говорю: вечный живой Бог повелел сбросить тебя с престола и дал нам силу это совершить. Про тебя и тебе

> подобных Бог сказал: твое гнездо должно быть вырвано и растоптано» (28, с. 78).

Письмо кончалось словами:

> «Я иду вслед. Мюнцер с мечом Гедеона».

В войске Мюнцера распространялись панические настроения. Пытались завести переговоры с противником. Начались казни по подозрению в измене. Мюнцер старался воодушевить своих сторонников:

> «скорее изменится природа земли и неба, чем Бог оставит нас» (28, с. 45).

Он обещал, что будет ловить пули в свои рукава. Но когда раздались первые выстрелы, войско повстанцев бросилось врассыпную. Тысячи из них были побиты на поле боя.

«Мюнцер с мечом Гедеона» в минуту поражения потерял всякое присутствие духа (подробнее см. 22, с. 225). В этом он оказался первым в длинной череде революционных вождей, тянущейся до наших дней. Он бросился в город, нашел пустой дом и забрался в постель, притворившись больным. Зашедший пограбить солдат нашел в брошенной впопыхах сумке письма, адресованные Мюнцеру, и схватил его. На дознании, спрошенный об одной казни 4-х человек, Мюнцер сказал:

> «Не я их казнил, дорогие братья, но Божья правда».

Мюнцера подвергли пытке. Когда он закричал, допрашивавший сказал, что тем, кто из-за него погиб, пришлось хуже. Засмеявшись, Мюнцер ответил: «Они сами иного не хотели».

Его отправили в замок того самого графа Мансфельда, которому он писал: «я иду вслед». Мюнцер полностью признался, выдал имена своих товарищей по тайному союзу. Перед казнью он обратился с письмом к жителям Мюльхаузена, где призывал их не восставать против властей, следуя завету Христа.

> «Хочу сказать в моем прощании, чтобы снять тяжесть со своей души, что следует избегать возмущений, дабы не лилась напрасно невинная кровь» (28, с. 84).

«Помогите по возможности моей жене и в особенности избегайте кровопролития, в чем я вас искренне предупреждаю» (28, с. 83).

Мюнцеру отрубили голову и выставили ее напоказ. Перед казнью он причастился по католическому чину и умер как сын католической церкви.

Современники считали Мюнцера центральной фигурой Крестьянской войны. Лютер и Меланхтон полагали, что он является самым опасным ее вождем. Себастьян Франк называл эту войну «мюнцеровским восстанием», а герцог Георг Саксонский писал, что с казнью Мюнцера войну можно считать законченной (20, с. 257). Однако эта высокая оценка роли Мюнцера вряд ли имела в виду его роль как организатора: скорее, здесь подразумевалась его функция создателя идеологии ненависти и разрушения, питавшей восстание. Эту же сторону его деятельности имел, вероятно, в виду Лютер, когда в письме Гансу Рюгелю писал:

«Кто видел Мюнцера, тот может сказать, что видел дьявола во плоти в крайней его лютости» (28, с. 222).

3. Иоган Лейденский и «Новый Иерусалим» в Мюнстере

В 1534-1535 гг. анабаптисты, преследуемые в Швейцарии, Южной и Средней Германии, устремились в Северную Европу: Северную Германию, Голландию, Швецию, Данию. Центром их деятельности стал город Мюнстер, где они обосновались во время борьбы, которая там шла между католиками и лютеранами. Выступая в качестве союзников лютеран, они сильно укрепили свои позиции в городе.

Когда лютеране победили, они должны были считаться с очень сильным влиянием «пророков», как себя называли руководители анабаптистов. Им удалось даже привлечь на свою сторону вождя лютеранской партии.

В это время среди анабаптистов появилась новая яркая фигура. Это был голландец, пекарь из Гарлема, Ян Маттис. В его проповеди с прежней силой возродились хилиастические воинственные тенденции анабаптистов. Он призывал к вооруженному восстанию и повсеместному истреблению безбожников. Посланные им апостолы по двое отправлялись во

все провинции и страны. Они рассказывали о чудесах нового пророка и предрекали уничтожение тиранов и безбожников по всей земле. В Германии и Голландии принимали второе крещение и основывались новые общины. В Мюнстере за 8 дней крестилось 1 400 человек. По мере успеха анабаптистов в Мюнстере туда стекались их сторонники из других стран, в особенности из Голландии. Во главе прибывших из Голландии анабаптистов стал житель Мюнстера Книппердоллинг.

В качестве одного из апостолов Маттиса в Мюнстер прибыл Иоган Бокельзон из Лейдена, которому под именем Иогана Лейденского предстояло играть центральную роль в последующих событиях. Начав как портняжный подмастерье, он женился потом на богатой вдове, но вскоре обанкротился и потерял ее состояние. Бокельзон много путешествовал, побывал в Англии, Фландрии, Португалии, был довольно начитан, знал Священное Писание и сочинения Мюнцера. В Мюнстере он сошелся с Книппердоллингом, вскоре женился на его дочери и этим подчинил мюнстерскую общину анабаптистов влиянию Маттиса. К этому времени руководство движением анабаптистов в Мюнстере полностью перешло от уроженцев города в руки голландских пророков. Во главе общины стояли теперь оторванные от своей родины проповедники-конспираторы.

В Мюнстере происходили столкновения анабаптистов и лютеран, анабаптисты громили монастыри и церкви. Апостолы Маттиса проповедовали скорое наступление тысячелетнего царства, для крещенных вторым крещением и избранных — счастливую жизнь в общности имущества, без властей, законов и браков, а для тех, кто сопротивляется новому царству — уничтожение и гибель от руки избранных. Избранным было запрещено приветствовать и вообще както общаться с неверными.

Городской совет изгнал из города некоторых проповедников и арестовал одного, нарушившего запрет, наложенный на их проповедь. Это было начало 1534 г. По улицам города носились толпы анабаптистов с криками: «Кайтесь, Бог покарает вас! Отче, Отче, истреби безбожников». 9 февраля вооруженные толпы вышли на улицу, перегородили улицы цепями и заняли часть города. Лютеране тоже взялись за оружие, заняли другую часть города и потеснили анабаптистов. Сила оказалась на их стороне, они окружили анабаптистов и навели на них пушки. Победа была в руках лютеран, но бургомистр Тильбек, сочувствовавший анабаптистам, провел соглашение о религиозном мире:

«чтобы каждый был свободен в вере, каждый мог вернуться в свой дом и жить в мире» (23, с. 702).

Это было начало власти анабаптистов. Со всех сторон стекались они в Мюнстер. В исходящем из их среды описании говорится:

«Лица христиан снова расцвели. Все на базаре пророчествовали — даже дети 7 лет. Женщины делали удивительные прыжки. Безбожники же говорили: они безумны, они напились сладкого вина» (23, с. 707-708).

21 февраля были проведены новые выборы в Городской совет, на которых анабаптисты получили большинство голосов. Они захватили в свои руки управление городом и поставили бургомистрами своих приверженцев — Книппердоллинга и Книппердинга.

Свою власть анабаптисты показали сразу же в страшном погроме, произведенном 24 февраля — через 3 дня после выборов. Были разрушены монастыри, церкви, разбиты статуи, сожжены иконы, мощи святых выбрасывались на улицу. Злобу их вызывало не только все, что было связано с религией, но и вся старая культура. Статуи, окружавшие базарную площадь, были разбиты. Драгоценная коллекция старинных итальянских рукописей, собранная Рудольфом Фон Ланген, была торжественно сожжена на площади. Картины знаменитой тогда вестфальской школы были уничтожены так основательно, что теперь она известна только по рассказам. Даже музыкальные инструменты разбивались.

Еще через 3 дня, 27 февраля, перешли к выполнению одного из основных пунктов программы анабаптистов: изгнанию безбожников, то есть граждан, не принявших учения «пророков». Маттис настаивал на том, чтобы их всех убить. Более осторожный Книппердоллинг возражал: «все народы объединятся тогда против нас, чтобы отомстить за кровь убитых». Наконец, пришли к решению изгнать из города всех, кто откажется принять второе крещение. Было созвано собрание вооруженных анабаптистов. Пророк сидел погруженный в транс, все молились. Наконец, Маттис проснулся и призвал к изгнанию неверных: «Долой детей Исава! Наследство принадлежит детям Иакова». Крик «Вон безбожников» прокатился по улицам. Вооруженные анабаптисты врывались в дома и изгоняли всех, не желающих принять второе крещение. Был конец зимы, метель, валил мокрый снег.

Сохранилось описание очевидца, как, по колено в снегу, тянулись толпы людей, которым не дали взять с собой даже теплую одежду, женщин с детьми на руках, стариков, опирающихся на посохи. У городских ворот их еще раз ограбили.

Следующей акцией было обобществление имущества. Тогдашняя хроника говорит:

> «Они единодушно порешили, что все имущество должно быть общим, что каждый должен отдать свое серебро, золото и деньги. В конце концов все это и сделали» (29, с. 201).

Известно, что эта мера осуществлялась не гладко и была полностью проведена только через 2 месяца. Маттис назначил семь диаконов для наблюдения за обобществленным имуществом.

Чтобы подавить недовольство, которое вызвали эти меры, анабаптисты все шире прибегали к террору. Однажды Маттис собрал всех мужчин на площади. Потом он приказал выйти вперед всем, кто крестился в последний день (массовое второе крещение продолжалось в городе 3 дня). Таких оказалось около 300 человек. Им велели сложить оружие. «Господь разгневан и требует жертвы», — говорил Маттис. Арестованные пали ниц перед пророком по обычаю анабаптистов и умоляли помиловать их. Однако их заперли в покинутой церкви, и оттуда несколько часов раздавались их мольбы. Наконец, явился Иоган Бокельзон и возвестил: «Дорогие братья, Господь смилостивился над вами!» Все были отпущены.

Но не всегда дело кончалось так мирно. Например, на кузнеца Губерта Рюшера был донос, что он порицал действия пророков. Его привели в собрание. Маттис потребовал его смерти. Некоторые заступались за кузнеца и просили его помиловать. Но Бокельзон закричал: «Мне дана сила от Господа, чтобы моей рукой был поражен всякий, кто противится приказам Господа!» — и ударил Рюшера алебардой. Раненого увели в тюрьму. Прения о его судьбе продолжались. Наконец, раненного кузнеца опять вывели на площадь, и Маттис убил его выстрелом в спину.

Из Мюнстера тек поток пропагандистской литературы анабаптистов, призывавшей братьев собираться в «Новом Иерусалиме»,

> «ибо всем христианам готов кров и постель. Если народу

станет слишком много, мы воспользуемся домами и собственностью неверных» (29, с. 147).

«Здесь у вас будет все в изобилии. Беднейшие из нас, которых раньше презирали как нищих, ходят теперь в богатых нарядах, как высшие и знатнейшие. Бедные стали Божьей милостью так же богаты, как бургомистры и богачи» (29. с. 147).

Сообщалось, что на Пасху весь мир постигнет страшная кара и вне Мюнстера сохранится только каждый десятый.

«Пусть никто не думает ни о муже, ни о жене, ни о ребенке, если они неверные. Не берите их с собой, они бесполезны Божьей общине» (29, с. 148).

«Если же кто останется, я в его крови неповинен», — заканчивает листок, подписанный «Эммануил» (29, с. 148).

Повсюду рассылалась книга «Реституция или восстановление истинного христианского учения, веры и жизни». В ней говорилось, что истина была лишь приоткрыта Эразму, Цвингли и Лютеру, но воссияла в Маттисе и Иогане из Лейдена (как к этому времени стал называться Бокельзон). Большая роль отводится Ветхому Завету, который не отменен и не устарел, Царство Христа на земле мыслится чисто физически. Оно включает общность имущества и многоженство. Заканчивается книга словами:

«в наше время христианам разрешено обратить меч против безбожных властей» (29, с. 149).

Другим популярным произведением была «Книжечка о мести». Она вся — призыв к убийству и мести. Только после осуществления мести явится новая земля и новое небо Божьему народу.

«Вспомните о том, что они нам сделали; все это должно быть им воздано той же мерой, какой и они мерили. Внимайте и не считайте грехом то, что не грех» (29, с. 149).

Из Мюнстера были посланы апостолы, пропагандировавшие восстание и поддержку «Нового Иерусалима». Особенно большой успех они имели в Голландии. Эразм Шет писал Эразму Роттердамскому:

«Едва ли есть местечко или город, где не тлеет пепел возмущения. Коммунизм, который они проповедуют, привлекает массы со всех сторон» (29, с. 153).

Во многих городах число вновь крестившихся измерялось сотнями, среди них были и многие влиятельные люди. В Кельне сообщалось о 700 вновь крестившихся, в Эссене — о 200. Возбуждение все росло. В Амстердаме однажды по улицам бегали пятеро совершенно голых людей с мечами в руках и предрекали скорый конец мира. Большие толпы вооруженных анабаптистов двигались к Мюнстеру. 1 600 человек собралось в Волленхове. 30 кораблей, имея на борту вооруженных анабаптистов, вышли из Амстердама и произвели высадку у Генемиден. Вскоре туда прибыл еще 21 корабль с 3 000 мужчин, женщин и детей. Голландским властям с трудом удалось рассеять эти толпы. В городе Варенбурге община анабаптистов закупала оружие, и бургомистр был так запуган, что появлялся только в сопровождении ста стражников. В Мюнстере пророк Иоган Дюзеншнур составил список городов, которые должны вскоре перейти к «детям божиим». На первом месте в нем стоял Сест (Soest). Туда направилась делегация пророков. Они вошли в город открыто и торжественно и проповедовали восстание. Властям с трудом удалось изгнать их.

Естественно, что это движение перепугало не только епископа Франца фон Вальдека, во владениях которого находился Мюнстер, но и правителей соседних земель. Хоть и медленно, стало собираться войско, которое осадило Мюнстер. Город был прекрасно укреплен и обладал большими запасами. Осада была делом трудным — она затянулась на 14 месяцев.

Одной из первых жертв войны оказался вождь анабаптистов Маттис. Однажды за общей трапезой, на какие часто собирались мюнстерские анабаптисты, он воскликнул: «Да будет воля Твоя, а не моя!» — и стал прощаться, целуясь с присутствующими. Оказывается, ему было видение, что он должен вызвать неверных на бой по примеру Самсона. Действительно, на следующий день он вышел с небольшой группой добровольцев за стены и был изрублен ландскнехтами.

Тогда с проповедью выступил его соратник Бокельзон (Иоган Лейденский):

«Бог даст вам другого пророка, который будет еще мо-

гущественнее. Бог пожелал, чтобы Маттис умер, дабы вы не верили в него больше, чем в Бога».

В следующие дни Бокельзон стал новым пророком, наследником Маттиса (29, с. 207).

Однажды Господь замкнул Иогану (Бокельзону) уста на три дня. Когда он снова обрел дар речи, но объявил, что ему было откровение — о новом правлении в городе. Власть совета должна быть упразднена, и под руководством пророка 12 старейшин должны править городом. Имена старейшин были оглашены — ими, без всяких выборов, стали влиятельнейшие из голландских проповедников.

Затем перешли к самому, пожалуй, радикальному нововведению — учреждению многоженства. Такого духа идеи встречались и раньше в проповедях анабаптистов. Их подкрепляли ссылками на образ жизни патриархов в Ветхом Завете. Новому закону благоприятствовало то, что после изгнания безбожников в Мюнстере оказалось в 2-3 раза больше женщин, чем мужчин. Введение многоженства было дополнено законом, согласно которому все женщины, возраст которых этому не препятствовал, были обязаны иметь мужа. Начался дележ женщин. Очевидцы рассказывают о насилиях и самоубийствах. Об атмосфере, в которой осуществлялся этот закон, говорит другое постановление, запрещавшее при выборе жены врываться толпой в дом. Можно себе представить, какова была жизнь новых семей. И в нее еще вмешивались власти, время от времени устраивая публичные казни непокорных жен.

Обобществление имущества и многоженство вызвали в городе значительную оппозицию. Недовольные захватили главных пророков и потребовали отмены этих мер. Но они были окружены анабаптистами, сохранившими верность Бокельзону — в основном голландцами и фризами — и вынуждены были сдаться. Их привязали к деревьям и расстреляли. «Кто сделает первый выстрел, окажет услугу Богу». — воскликнул Бокельзон.

Поражение оппозиции совпало с крупной военной победой — удалось отбить большой штурм осаждающих. Армия их была плохо организована и, по-видимому, в ее среде были анабаптисты — в Мюнстере знали о часе штурма. Потери осаждающих были столь велики, что смелая вылазка могла бы уничтожить всю их армию. Оба эти события сильно укрепили положение Бокельзона.

Однажды пророк Дюзеншнур сообщил, что ему было

видение — Иоган должен стать царем всей земли и владеть троном и скипетром своего отца Давида, пока престол не займет сам Господь. Бокельзон подтвердил, что и ему было такое же видение. Пением псалмов было завершено избрание царя.

Бокельзон окружил себя пышным двором, создал придворные должности, отряд телохранителей. Он брал все новых и новых жен, среди которых место первой жены занимала Дивара — «красивейшая из всех женщин», вдова Маттиса, перешедшая по наследству к Бокельзону. Ему сделали две золотые короны, украшенные драгоценными камнями — царскую и императорскую. Его эмблемой был земной шар с двумя скрещивающимися мечами — знак его власти над всем миром.

Царь появлялся под звуки фанфар, в сопровождении конной гвардии. Впереди шел гофмейстер с белым жезлом, позади — роскошно одетые пажи; один нес меч, другой — книгу Ветхого Завета. Дальше следовал разодетый в шелка двор. Все встречные должны были падать на колени. В то же время Иоган имел видение, из которого он узнал, что никто не должен иметь больше одного кафтана, двух пар чулок, трех рубашек и т. д. Этому должны были подчиниться все, не принадлежащие ко двору.

Однажды 4 200 жителей были созваны к царю на пир. Царь и царица угощали их. Потом пели гимн «Слава Богу Всевышнему». Вдруг Иоган заметил среди гостей кого-то, кто показался ему чужим: «Он не был в брачных одеждах». Решив, что это Иуда, царь тут же отрубил ему голову. После этого пир продолжался.

Для жителей устраивались театральные представления: в некоторых пародировалось богослужение, другие имели социальное направление — например, разговор богача с Лазарем.

Улицы города и все известные здания были переименованы. Новорожденным давали вновь изобретенные имена.

Почти каждый день происходили казни: например, 3 июня 1535 г. казнили 52 человека, 5-го — 3, 6-го и 7-го — по 18 и т. д. Казнят то строптивых жен, то женщину, осуждавшую новые порядки. Одна женщина не захотела стать женой царя, несмотря на его неоднократные предложения. Тогда он сам отрубил ей голову на площади, а другие его жены пели «Слава Богу Всевышнему».

Вся эта картина производит впечатление патологии, массового безумия, жертвой которого в конце концов стали и сами пророки, в ослеплении фанатизма связавшие свою судь-

бу с обреченным делом. Вряд ли, однако, это так. В Мюнстере мы видим многие черты, характерные для всех революций, но, будучи сжатой в пределах одного города и одного года, трагедия превращается в фарс, гротеск. Приемом, который применил Свифт, приписав крошечным лиллипутам пороки больших людей, здесь воспользовалась история. На самом же деле самые эксцентричные действия оказываются практически вполне осмысленными. Доведенный до крайности фанатизм возбуждал толпу анабаптистов, придавал ей силы и даже заражал их настроением все бо́льшие массы людей. И за причудливым кривляньем Бокельзона можно часто различить хитрый и расчетливый ум — примеры этому мы дальше увидим. По-видимому, у него и других пророков был вполне определенный расчет — они надеялись на всемирное восстание и установление своей власти «над всем миром» или хотя бы над значительной частью Европы. Надежды эти, хотя они и не оправдались, нельзя признать совсем необоснованными. Волнения и восстания происходили во всей северо-западной Германии и Голландии. В кругах, враждебных анабаптизму, в то время было широко распространено мнение, что если Иогану удастся прорваться через осаждающие его войска, он вызовет переворот, сравнимый с великим переселением народов. Эмиссары анабаптистов действовали вплоть до Цюриха и Берна. Особенно активны они были в лагере под Мюнстером, переманивая ландскнехтов за бо́льшую плату. Однажды в лагере вызвал панику слух, что анабаптисты овладели Любеком. Слух не подтвердился, но он характерен для настроений того времени.

По-видимому, существовал план поднять восстание одновременно в четырех местах. Этот план частично был выполнен. В Фрисландии анабаптисты захватили и укрепили монастырь, в котором выдержали долгую осаду. Победа стоила императорским войскам 900 человек убитыми. Эскадра кораблей анабаптистов двинулась с целью захватить Девентер, но была перехвачена флотом герцога Гельдернского. Под Гроннингеном собралось войско анабаптистов силой около 1 000 человек, чтобы пробиться к Мюнстеру. Его тоже рассеяли войска герцога Гельдернского. Но наибольшую силу анабаптисты имели на родине Маттиса и Бокельзона — в Голландии. В 1535 г. там собралось несколько крупных отрядов анабаптистов. Им удалось даже ненадолго захватить ратушу Амстердама, но власти скоро оказались хозяевами положения. Одной из причин неудачи всего этого движения было то, что его планы стали известны противнику. Один из апо-

столов Бокельзона — Гресс — попал в руки епископа и обещал выкупить свою жизнь ценой выдачи планов анабаптистов. Он вернулся в Мюнстер, якобы бежав от епископа, был посвящен в планы готовящегося общего восстания и, отправившись вторично с апостольской миссией, выдал их епископу.

Мы видим, что надежды Бокельзона были далеко не призрачны. Он отобрал войско, с которым собирался прорваться, если голландцы придут на помощь, и строил передвижную баррикаду из повозок. Ночью, босой, в одной рубашке, он бежал по городу и кричал: «Радуйся, Израиль, спасение близко». Однажды он созвал все войско на площадь, чтобы двинуться на прорыв. Когда все собрались, он явился в короне и царских одеждах и сказал, что час выступления еще не настал, он лишь хотел испытать их готовность. На всех был приготовлен пир — всего было около 2 000 мужчин и 8 000 женщин. После обеда Иоган вдруг сообщил, что складывает с себя царскую власть. Но пророк Дюзеншнур возвестил, что Бог призывает брата Иогана Лейденского оставаться царем и покарать неправедных. Так Бокельзон был переизбран.

По-видимому, за всем этим маскарадом скрываются какие-то реальные трения. В другой раз, например, Книппердоллинг начал делать странные прыжки, приплясывать и даже стал на голову. Но под прикрытием этого дурачества он вдруг возгласил: «Иоган — царь от плоти, а я буду царем от духа». Бокельзон велел посадить его в башню, в результате чего Книппердоллинг скоро одумался и они помирились. Таким же политическим шагом под фантастической внешностью было «избрание герцогов». В 12 частях, на которые делился город, было проведено тайное голосование. Записочки с именами кандидатов были положены в шапку, откуда их вынимали специально для этого назначенные и конечно никем не контролируемые мальчики. Избранными, естественно, оказались близкие Бокельзону пророки. Каждый из избранных получил в дар одно из герцогств Империи, одну из 12 частей города, а заодно и контроль над примыкавшими к ней воротами. В последнем и заключался реальный смысл этого действия — ландскнехты, на которых Бокельзон больше не мог положиться, были устранены с ключевых позиций в обороне города.

Эти политические маневры дополнялись видом царской гвардии, которая стала каждый день упражняться на главной площади.

Однако в конце концов богатые запасы истощились и

в Мюнстере начался голод. Съели лошадей, а тем самым и свою надежду на прорыв. Дьяконы конфисковали все припасы, было запрещено под страхом смерти печь дома хлеб, все дома обыскивались, никто не имел права запирать дверь. Жители стали есть траву и корни. Царь провозгласил, что «это нисколько не хуже хлеба». В это время он созвал герцогов, свой двор и своих жен на роскошный пир во дворце. Очевидец (Грозбек), впоследствии бежавший из города, говорит: «они вели себя так, как будто собирались править всю жизнь» (29, с. 237).

В качестве громоотвода служил фанатизм. Царь приказал: «Все высокое будет унижено», и жители стали разрушать колокольни, верхушки башен. Все расширялся террор. Обнаруживались все новые и новые заговоры. Один обвиняемый (Нортхорн) был разрублен на 12 частей, его сердце и печень съел один из голландцев.

Город был обречен. Все больше его защитников бежало, несмотря на то, что у осаждающих их ждал суд, пытки, а возможно и казнь. Наконец, 25 июля 1535 г. Мюнстер был взят. Царство анабаптистов, пришедших к власти 21 февраля 1535 г., продолжалось полтора года. Многие анабаптисты были перебиты ландскнехтами во время штурма, других судили и многих из них тоже казнили. Статус евангелического города был отменен. Мюнстер вернулся под власть католического епископа.

Бокельзон во время штурма скрылся в самую надежную городскую башню, а потом сдался в плен. Под пыткой он отрекся от своей веры и признал, что «заслужил смерть и десять раз». Он обещал, если ему сохранят жизнь, привести к покорности всех анабаптистов. Но это не помогло. На площади, где он когда-то восседал на троне, его пытали раскаленным железом и затем пронзили сердце раскаленным кинжалом.

§ 2. Хилиастический социализм и идеология еретических движений

В предшествующем изложении мы пытались не впасть в соблазн — выбрать из источников по еретическим движениям Средних веков и эпохи Реформации лишь те места, в которых высказываются социалистические идеи: общности имущества, уничтожения семьи и т. д. Наоборот, мы стремились дать по возможности полный, хотя по необходимости и схема-

тичный обзор всех сторон еретических учений. Теперь нам важно проследить связи между этими двумя явлениями, то есть определить место, которое занимали идеи хилиастического социализма в общей идеологии еретических движений.

Для этого прежде всего необходимо выяснить: можно ли говорить о едином мировоззрении еретических движений, существует ли достаточно много черт, объединяющих хаос ересей, возникавших на протяжении по крайней мере семи столетий? Иными словами, мы приходим к вопросу о взаимоотношениях различных еретических учений. Начиная со второй половины прошлого века этот вопрос был предметом многочисленных исследований, которые не только показали существование тесных связей между различными еретическими группами, но и далеко «углубили» в прошлое историю ересей, выяснив, что существует непосредственная преемственная связь учений средневековых сект и ересей первых веков христианства.

Очень схематично можно разделить средневековые ереси на три группы: 1) «манихейские» ереси — катары, альбигойцы и петробрузиане (с XI по XIV век), 2) «пантеистические» ереси: амальрикане, ортлибарии, братья и сестры свободного духа, адамиты, апостольские братья и примыкавшие к ним группы беггардов и бегинок (с XIII по XV) и 3) ереси, задолго до Реформации развивавшие идеи, близкие к протестантизму; вальденсы, анабаптисты, моравские братья (с XII по XVII).

Большинство этих учений имеет своим источником гностические и манихейские ереси, которые еще во II веке после Р. Х. распространились по всей Римской империи и даже за ее пределами — например, в Персии.

Ереси «манихейской» группы проникли в Западную Европу в основном с Востока. Очень близкие учения: дуализм, связь Ветхого Завета со злым богом, разделение на узкий эзотерический и широкий экзотерический круг встречаются в гностических сектах II в. после Р. Х., например, у маркионитов, полное же развитие эти взгляды получили в манихействе.

Промежуточным звеном между гностическими ересями и средневековыми сектами были **павликиане,** появившиеся в Восточной Римской империи в IV-V веках. Они исповедовали чистый дуализм, считая первородный грех подвигом — отказом в послушании злому богу. Отсюда вытекало неподчинение законам морали, отрицание различия между добром и злом. Это проявлялось в сексуальных эксцессах, о которых сообщают их современники (один из руководителей павли-

киан, Баан, был прозван поэтому «грязным»), в грабежах. В IX веке павликиане захватили область в Малой Азии, откуда совершали набеги на соседние города, грабили их и продавали жителей в рабство сарацинам. В 857 году ими был взят и разграблен Эфес, а храм св. Иоанна превращен в конюшню. Побежденные в X веке войсками византийского императора, павликиане массами были переселены в Болгарию. Там они столкнулись с богумилами, происходившими из секты мессалиан, известной в IV веке. Учение богомилов было близко взглядам монархических катаров — они считали, что материальный мир создал отпавший от Бога его старший сын Сатанаил. Павликиане и богомилы отрицали крещение детей, ненавидели и уничтожали церкви, иконы и кресты.

Из Восточной Римской империи учения павликиан и богомилов проникли в Западную Европу (подробнее см. в 10 и 11).

Учения «пантеистического» направления также имеют источником гностические ереси. Христианский писатель V в. Епифаний описывает секты, поразительно похожие на средневековых адамитов. Он сам принадлежал одно время такой группе (фибонитов или барбелитов). Сто лет спустя об аналогичных учениях секты симониан сообщает Ипполит. В обоих случаях практиковались такие же ночные мессы с демонстративным нарушением норм морали, имевшие целью проявить сверхчеловеческий характер «обладателей гнозиса» (см. 16, с. 77).

Есть большое число указаний на многообразные связи между учениями различных сект. Мы уже упоминали, например, что представление о «божественности» «свободных духов» являлось развитием исключительного положения «совершенных» среди катаров. Некоторые исследователи полагают, что секта «свободного духа» и произошла от катаров. В связи с этим интересна точка зрения J. van Mierlo, производящего названия « beginus », « begine » (беггарды и бегины были основной средой, откуда «свободные духи» черпали последователей) — от « Albigensis » — альбигойцев (15, с. 24).

С другой стороны, несомненно влияние «свободных духов» на вальденсов, именно на узкий круг руководителей и апостолов секты, которые, по учению секты, получают свою власть от ангелов, систематически бывают в раю и лицезрят Бога. Близость обеих сект иллюстрирует пример известного Николая из Базеля, которого разные историки, досконально

владеющие материалом и чувством эпохи, относят одни — к «свободным духам», а другие — к вальденсам.

Другим связующим звеном между катарами и вальденсами является секта петробрузиан, которых, например, Дёллингер или Рэнсимен считают частью движения катаров, а другие исследователи — предшественниками вальденсов. Наконец, есть много указаний на то, что вальденсы и анабаптисты — это два названия, дававшиеся в разное время одному и тому же движению. Выяснению связей между вальденсами и анабаптистами много работ посвятил Людвиг Келлер, собравший для доказательства их тождественности очень большое число аргументов (см. 24 и 26).

То, что, внешне особенно, создает впечатление пестроты сект, — многообразие их названий, — не может считаться доказательством их разрозненности. Эти названия давались им большей частью извне, их врагами, по имени одного проповедника, занимавшего в то время руководящее положение в движении (петробрузиане — от Петра из Брузы, генрихиане — от Генриха, вальденсы — от Вальдуса, ортлибарии — от Ортлиба и т. д., как впоследствии лютеране — от Лютера). Сами же члены сект называли друг друга «братья», «Божьи люди», «друзья Божии» — последним термином пользовались, например, вальденсы и анабаптисты в Германии вплоть до XVI в. (Gottesfreunde), но он же является и точным переводом слова «богомил».

Признаком, поразительно точно отличающим почти все группы в еретическом движении, является отрицание крещения детей и в связи с этим принятие второго крещения взрослыми. Еще в кодексе Юстиниана есть статьи, направленные против еретиков, проповедующих второе крещение. Второе крещение не раз упоминается в протоколах инквизиции и в обличительных произведениях против катаров и вальденсов, оно дало имя анабаптистам и сохранилось и до нашего времени у баптистов.

Тот же взгляд на еретическое движение настойчиво отстаивали и сами секты. Прежде всего они утверждали свое древнее происхождение — от учеников апостолов, не подчинившихся папе Сильвестру и не принявших дар императора Константина.

Так, в протоколах Тулузской инквизиции за 1311 г. содержится показание ткача-вальденса, изложившего эту старинную (уже в то время) версию (24, с. 18-19). Согласно традиции вальденсов, Вальдус не был основателем их церкви. «Одним из наших» они называли, например, Петра из Брузы,

жившего в первой половине XII в. (Вальдус проповедовал во второй половине этого века (24, с. 18). Такая точка зрения характерна не только для вальденсов — например, книги мучеников анабаптистов, которые почитались и у меннонитов еще в XVII в., начинаются описанием гонений на вальденсов, происходивших за сотни лет до Реформации (24, с. 364).

Наконец, враги еретиков — обличители их учений и инквизиторы — также много раз подчеркивали единство всего еретического движения. Еще святой Бернард Клервосский, прекрасно знавший современные ему ереси, говорил, что учение катаров не содержит ничего нового и лишь повторяет учение древних еретиков. В сочинении римского инквизитора, известного под именем «псевдо-Рейнера» (1250 г.), говорится:

> «Среди сект нет опаснейшей для Церкви, чем леонисты. И по трем причинам. Во-первых, так как она древнейшая. Одни говорят, что она восходит ко времени папы Сильвестра, другие — к апостолам. Далее, нет страны, где бы они не встречались» (24, с. 5).

Буллингер, писавший в 1560 г. об анабаптистах, говорит:

> «многие основные и тяжкие заблуждения у них общие с древними сектами новоциан, катаров, с Авксентием и Пелагием» (25, с. 270).

Кардинал Гозий, боровшийся в XVI в. с еретиками, писал:

> «еще вреднее секта анабаптистов, коего рода были и вальденские братья, еще недавно, как известно, практиковавшие второе крещение. И не вчера или позавчера возросла эта ересь, но существовала уже во времена Августина» (25, с. 267).

В «Основательной и сжатой истории мюнстерского восстания» (1589) среди разных имен, под которыми известны анабаптисты, приводятся: катары и апостольские братья (25, с. 247). В «Хронике» Себастиана Франка (1531 г.) говорится о связи богемских братьев, вальденсов и анабаптистов:

> «Пикарды, происходящие от Вальдуса, образуют в Богемии особый христовый народ или секту (...) Они делятся на две или три группы — большую, меньшую и наименьшую. Эти во всем подобны анабаптистам (...) Их около 80 тысяч» (26, с. 57).

Подобного рода свидетельств можно было бы привести гораздо больше.

Предположение о существовании еретического, обладавшего старинными традициями и значительным организационным единством, движения соблазнительно еще и тем, что делает более понятным чудо Реформации, когда за несколько лет по всей Европе как из-под земли появляются организации и их руководители, писатели и проповедники. Весьма вероятны связи вождей Реформации в ее первые годы с еретическим движением. Это утверждали противники Реформации. Например, во время диспута на рейхстаге в Вормсе папский нунций упрекал Лютера:

> «Большинство твоих учений — это уже отринутые ереси беггардов, вальденсов, лионских бедняков, виклефитов и гуситов» (25, с. 122-123).

Но и руководители реформационного движения не отрицали таких связей. Например, в послании «К христианскому дворянству германской нации» (An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520) Лютер говорит:

> «Давно пора нам серьезно и искренне воспринять дело богемцев, чтобы объединились и мы с ними и они с нами» (25, с. 126).

А Цвингли пишет Лютеру в 1527 г.:

> «Многие люди и раньше понимали суть евангельской религии столь же ясно, как и ты. Но из всего Израиля никто не отваживался выйти на бой, ибо они опасались этого мощного Голиафа» (26, с. 9).

Очень вероятно, что Цвингли принадлежал к общине «братьев» в Цюрихе, с которой он порвал около 1524 г. И Лютер, видимо, имел связи в этой среде. Первый толчок, приведший потом к разрыву с католической церковью, дал ему, тогда еще неизвестному молодому монаху, Иоган Штаупиц, генеральный викарий августинского ордена, который обратил внимание на Лютера в одной из своих инспекционных поездок. Штаупиц же был высоко почитаем в кругах братьев. В одном произведении того времени, например, выражалась надежда, что именно он предназначен «вывести Новый Израиль из Египетского плена», то есть спасти общины «братьев» от го-

нений, которым они подвергались. Влияние Штаупица одно время было исключительным: Лютер говорил, что именно он «зажег первым свет Евангелия в его сердце», «ощетинил его против папы». Он писал Штаупицу:

> «Ты слишком часто меня покидаешь. Из-за тебя я был как брошенный младенец, тоскующий по матери. Заклинаю тебя, благослови творение Господне и во мне, грешном человеке» (25, с. 133).

Только начиная с 1522 г. между ними обнаружились некоторые расхождения, которые с 1524-1525 гг. привели к полному расколу.

Таким образом возникает поражающая воображение картина движения, которое длилось полтора тысячелетия вопреки преследованиям господствующей церкви и светских властей *. Очень точно фиксированный комплекс религиозных представлений, определявший все отношение участников этого движения к жизни, сохранялся в неизменности, часто вплоть до мельчайших подробностей. Все это время не прерывается традиция тайного рукоположения епископов, общие вопросы движения решаются на «синодах», странствующие апостолы несут их постановления к отдаленнейшим общинам. При принятии в секту даются новые имена, известные лишь посвященным. Существуют тайные знаки, (например, при рукопожатиях), благодаря которым «братья» узнают друг друга. Их дома тоже отмечены тайными знаками. Путешествуя, они останавливаются у своих, и в сектах хвалились, что можно проехать из Англии в Рим, ночуя лишь у своих единоверцев. Существует тесная спайка между национальными разветвлениями движения: на «синоды» собираются представители со всей Западной и Центральной Европы, литература передается из страны в страну, существует взаимная финансовая поддержка, а в периоды кризиса «братья» из других стран устремляются на помощь своим товарищам по вере.

Такой взгляд дает основание попытаться найти общую идейную основу всего этого движения, чтобы потом опре-

* Нам важно обратить здесь внимание на существование принципиальной основы, роднящей учения различных сект. Поэтому мы можем оставить в стороне сам по себе интересный вопрос о том, как конкретно возникало сходство различных учений: в каких случаях имела место личная преемственность, в каких — литературное влияние, а в каких — оно порождалось сходством исторической ситуации.

делить то место, которое занимали в этих учениях идеи хилиастического социализма.

Одним из основных элементов, общих учениям всех сект на протяжении всей их истории, было враждебное отношение к светским властям — «миру», и особенно — католической церкви. Оно могло быть активным или пассивным — выражаться в призывах к «истреблению безбожников», убийству папы, уничтожению «Вавилонской блудницы» — церкви или же в запрете общения с «миром», запрете клятвы, купли и продажи, участия в окружающей жизни.

Именно по этому поводу произошел разрыв между вождями Реформации, Лютером и Цвингли, — и «братьями». Так, в «Хрониках» анабаптистов за 1525 г. говорится:

> «Давно подавляемая церковь начала подымать голову... Как ударами грома разрушили всё Лютер, Цвингли и их последователи, но не создали лучшего... Они хоть приоткрыли свет, но не последовали за ним до конца, а примкнули к мирской власти. И поэтому, хоть было хорошее начало, волею Божией, свет истины у них опять погас» (цитировано в 29, с. 364).

Еретическое движение, глухо враждебное всему строю окружающей жизни, время от времени разгорается, и всепожирающий огонь ненависти, до поры до времени скрываемый в недрах секты, вырывается наружу. Такие взрывы отделены друг от друга промежутком немного более ста лет: движение Дольчино около 1300 г., гуситское движение, начавшееся после сожжения Гуса в 1415 г., анабаптизм в эпоху Реформации, начавший принимать агрессивную форму в 1520-е годы, Английская революция 1640-1660 гг. В эти периоды мы видим и наиболее крайние, яркие выражения социалистических идей. В другое же время эти тенденции звучат приглушенно, мы встречаемся с сектами, отрицающими насилие, в учениях которых не содержатся никакие социалистические взгляды. Крайним с этой точки зрения учением были вальденсы. Но интересно, что эти два крыла в еретическом движении были тесно сплетены, их нельзя четко разделить, и иногда какое-то течение мгновенно перекидывается с одного края движения на другой. Так, о катарах, учение которых запрещало всякое насилие, мы вдруг узнаем, что в 1174 году они пытались совершить переворот во Флоренции. Даже прикосновение к оружию, хотя бы с целью самозащиты, считалось у них грехом — и в то же время существовали группы (ротарии, ката-

релли, руиртарии), допускавшие грабежи и экспроприации церквей. Таким резким переходом, когда более спокойные группы за короткое время подпали под влияние крайне агрессивных, исследователи объясняют, в частности, события, предшествовавшие альбигойским войнам: среди катаров, для которых запретно было даже убийство животного, вдруг вспыхнул воинственный дух, поддерживавший их в более чем 30-летних войнах. Вальденсы, которые считаются одной из самых «мирных» сект, в определенные периоды сжигали дома священников, проповедовавших против их учения, убивали отступников в своих рядах или назначали плату за их голову. Ярко этот же перелом виден в секте «Апостольских братьев». Среди приписываемых им учений мы встречаем запрет насилия: всякое убийство человека есть смертный грех. Но вскоре этот принцип трансформируется в то, что смертным грехом является гонение на их секту, а затем дополняется разрешением любых действий против врагов истинной веры, призывом к уничтожению безбожников (9, т. II, с. 397). Такой же скачок произошел в сектах анабаптистов в Швейцарии и в Южной Германии в начале Реформации. По-видимому, секта могла находиться в двух состояниях: «мирном» и «воинствующем», и переход из первого во второе происходил скачкообразно, практически мгновенно.

Эта ненависть к католической церкви и сложившемуся под ее руководством укладу жизни показывает, что ядро мировоззрения еретических сект можно понять как антитезу к идеологии средневекового католицизма. Средние века были грандиозной попыткой западноевропейского человечества построить свою жизнь на основе высших духовных ценностей, осознать ее как путь к достижению определенных выдвинутых христианством идеалов. Речь шла о преобразовании человеческого общества и мира, целью был переход их в некоторое высшее состояние, их преображение. Религиозной основой этого мировоззрения было учение о воплощении Христа, осветившем материальный мир путем соединения божественного и материального начала — и тем указавшем путь человеческой деятельности. Реальное же руководство находилось в руках католической церкви и опиралось на учение о Церкви как мистическом союзе верующих, обнимающем и живых и мертвых. На этом учении основывались и молитвы за умерших, и обращения к святым — как различные формы связи между членами одной Церкви.

Цели, которые ставили себе тогда народы Запада, оказались на этом пути не достигнутыми. Несомненно, что как

и в любом явлении подобного масштаба, **основная** причина этой неудачи была ВНУТРЕННЯЯ, она была следствием свободного выбора, того, что в отношении католической Церкви естественно назвать ее грехом. Об этом сказано очень много, и мы лишь напомним широко распространенную точку зрения, согласно которой роковое для Церкви решение заключалось в выборе **средств** для достижения поставленных христианством целей — такими средствами стали силы мира: власть; богатство; внешний, принудительный авторитет. Но нельзя забывать и того, что выбор был сделан в атмосфере непрекращающейся борьбы с силами, враждебными католической церкви, деятельность которых была ВНЕШНЕЙ, хотя и не основной, но очень существенной причиной неудачи, постигшей церковь. Среди этих сил не последнее место занимали еретические движения. Их деятельность протекала в той пограничной полосе, где столь трудно отличить свободные поиски духовной истины от заговора, имеющего целью насильственно свернуть человечество с избранного им пути. Мы видели примеры того, как абстрактные мистические учения уже в следующем поколении осмысливались в форме разрушения церквей, уничтожения крестов и проповеди убийства всех монахов и священников. Народ отвечал на проповедь ересей взрывами насилия против еретиков. Эти действия первое время осуждались церковью, но постепенно взаимное озлобление, страх перед все шире разливающимися ересями и, главное, соблазн мирской власти, которому не смогла противостоять католическая церковь, привели к крестовым походам против еретиков и созданию инквизиции. Так искривлялся путь, по которому двигалось средневековое общество, и затуманивался стоявший перед ним идеал.

Нет спору, Средние века давали не меньше поводов, чем любое другое время, для неудовлетворенности жизнью и протеста против ее темных сторон. Но, хотя обличение тогдашнего общества и церкви играло большую роль в проповеди ересей, вряд ли можно их рассматривать просто как реакцию на несправедливости и несовершенство жизни. По крайней мере, те ереси, о которых мы говорили, не призывали к улучшению церкви или мирской жизни; анабаптисты, например, не примкнули ни к протестантской реформации, ни к оказавшемуся весьма действенным движению католической реформации. Учения этих сект призывали к полному уничтожению католической церкви, к разрушению тогдашнего общества, а до тех пор, пока такой возможности не представлялось, — к уходу от мира, его враждебному игнорированию.

Именно против основных идей средневекового мировоззрения, которые мы выше схематично очертили, были направлены ереси. Их учения, собственно, и являются непосредственным отрицанием изложенных выше положений, лишь облаченным иногда в мистическую форму. Учение катаров о сотворении материального мира злым богом или отпавшим от Бога духом, имело целью разрушить веру в то, что воплощение Христа благословило плоть и мир, создать пропасть между материальной и духовной жизнью и оторвать членов сект от участия в жизни, руководимой Церковью. В более символической форме это же противопоставление Божества и мира выразилось в ненависти к материальным изображениям Христа и Бога Отца — символам материального воплощения. Интересно, что с этим связана древнейшая из известных в Западной Европе ересей. Еще Клавдий, епископ Турина, в 814-839 гг. велел убрать из церквей своей епархии все иконы и кресты (9, т. II, с. 50). Проповедовал уничтожение икон и умерший в 841 г. Агобард, епископ Лионский (9, т. II, с. 43-46). Несомненно, таково же происхождение захватившего Византийскую империю в VIII веке движения иконоборцев, о котором мы здесь не говорили, чтобы не расширять еще больше круг рассматриваемых нами ересей. В нем видную роль играли павликиане — непосредственные предшественники катаров. Та же тенденция разрыва связей между Богом и миром, духом и материей приводила к отрицанию воскресения плоти у катаров. С ней же связано враждебное отношение к кладбищам у вальденсов, традиция захоронения мертвых на пустырях и дворах.

Против деятельного участия человека в окружающей жизни было направлено учение катаров о том, что добрые дела не могут привести к спасению, а как источники гордыни — вредны. Ту же функцию имели общие для катаров и вальденсов запреты ношения оружия, клятвы, участия в суде. Катарам же некоторых течений вообще запрещалось иметь общение с мирскими людьми, за исключением попыток их обращения. Еще более радикальны были идеи «свободных духов» и адамитов — отрицание собственности, семьи, государства, всех норм морали. «Божественные» руководители секты явно претендовали на гораздо более высокое место в жизни, чем клир католической церкви. Их идеология отрицала всякую иерархию (кроме, может быть, иерархии их секты) — и не только на земле, но и на небесах. Именно этот смысл имели их полемически заостренные заявления: что они равны Богу во всем, без малейшего различия, что они могут совер-

шать все те же чудеса, что и Христос, или что Христос лишь на кресте достиг состояния «божественности».

Отрицание крещения детей, общее почти всем сектам, основывается на принципиальном неприятии Церкви как мистического сообщества. На ее место они ставят свою церковь, вступление в которую, также сопровождаемое крещением, доступно лишь взрослым, сознательно принимающим ее принципы, и которая, в отличие от католической Церкви, тем самым является союзом сознательных единомышленников.

Все эти частные положения сводятся к одной цели: преодолению того соединения Бога и мира, Бога и человека, осуществленного воплощением Христа, которое является основой христианства (по крайней мере, в его традиционном толковании). Для этого имелось два пути: отрицание мира или отрицание Бога. Первым путем шли манихейско-гностические секты, учение которых отдавало мир во власть злому богу и признавало единственной целью жизни — спасение от плена материи (для тех, для кого это возможно). Пантеистические секты, наоборот, не только не отказывались от мира, но провозглашали идеал господства над ним (опять-таки для избранных, причем другие, «грубые» люди включались в категорию мира). В их учении можно найти прообраз идеи «покорения природы», ставшей столь популярной в последующие века. Но господство над миром считалось достижимым не на пути исполнения замысла Бога, а путем отрицания Бога, превращения самих избранных «свободных духов» — в богов. Социальное проявление этой идеологии можно видеть в крайних течениях движения таборитов. Наконец, анабаптисты, по-видимому, пытались осуществить синтез обеих тенденций. В «воинствующей» фазе они проповедовали господство избранных над миром, причем идеи господства совершенно вытесняли христианские черты их мировоззреняи (например, Мюнцер писал, что его учение в равной мере доступно христианам, иудеям, туркам и язычникам). В «мирной» же фазе, как это можно видеть на примере Моравских братьев, верх брало бегство от мира, осуждение его и разрыв с ним всех связей — материальных и духовных (например, арестованный властями в 1527 г. Михаэль Затлер из Моравских братьев на следствии сказал, что он не стал бы помогать своему отечеству и христианам, даже если бы в страну вторглись турки).

Идеи хилиастического социализма составляли органическую часть этого мировоззрения. Требование уничтожения частной собственности, семьи, государства и всей иерархии

тогдашнего общества имели целью выключить участников движения из окружающей жизни и поставить во враждебные, антагонистические отношения к «миру». Несмотря на то, что эти требования занимали количественно небольшое место в общей идеологии еретических сект, они были столь характерны, что в значительной мере могли служить определяющим, родовым признаком всего движения. Так, Деллингер, на которого мы раньше ссылались, в другой своей книге так характеризует отношение сект к жизни:

> «Каждое еретическое учение, появлявшееся в Средние века, носило в явной или скрытой форме революционный характер; другими словами, оно должно было бы, если бы стало у власти, уничтожить существующий государственный порядок и произвести политический и социальный переворот. Эти гностические секты — катары и альбигойцы, которые своей деятельностью вызвали суровое и неумолимое средневековое законодательство против ереси и с которыми велась кровавая борьба, — были социалистами и коммунистами. Они нападали на брак, семью, собственность. Если бы они победили, то результатом этого было бы всеобщее потрясение и возврат к варварству. Всякому знатоку ясно, что и вальденсы, с их принципиальным отрицанием присяги и уголовного права, не могли найти места в тогдашнем европейском обществе» (41, с. 50-51).

В тот период, когда социалистические идеи развивались в рамках идеологии еретического движения, они приобрели ряд новых черт, которых нельзя обнаружить в античности. В эту эпоху социализм из теоретического, кабинетного учения превратился в знамя и движущую силу широких народных движений. Античность знала жестокие народные потрясения, приводившие иногда к гибели государств. Беднейшие слои населения, захватив власть, избивали богатых или изгоняли их из города, а потом делили их имущество: в Керкире в 427 г. до Р. Х., в Самосе в 412 г., в Сиракузах в 317 г. В Спарте царь Набис в 206 г. разделил между своими сторонниками не только имущество, но и жен богачей. Однако народные движения античности не знали лозунгов общности имущества, общности жен, не были направлены против религии. Все эти черты возникают в Средние века.

И сами социалистические учения видоизменяются —

приобретают нетерпимый, пропитанный ненавистью, разрушительный характер.

Возникает идея о разделении человечества на «избранных» и «обреченных», призывы к уничтожению всех «безбожников» или «врагов Христа» — то есть противников движения.

Социалистическая идеология впитывает представления о близящемся коренном переломе, конце и разрушении старого мира, начале новой мировой эпохи. Эта концепция сплетается с идеей «плена» и «освобождения», которая сначала — у катаров — мыслится как пленение души материей и освобождение ее в потустороннем мире от этого плена, потом — у амальрикиан и «свободных духов» — как духовное освобождение путем достижения «божественности» в этом мире, и наконец, — у таборитов и анабаптистов — как материальное освобождение от власти «злых», как установление господства «избранных» над «злыми».

Наконец, социалистические идеи в эту эпоху соединяются со всемирно-исторической концепцией (в основном идущей от Иоахима Флорского). Осуществление социалистического идеала связывается не с решением мудрого правителя, как у Платона, — оно мыслится как результат детерминированного процесса, охватывающего всю историю, независимо от воли отдельных людей приводящего к этому результату.

Вырабатывается и новая организационная структура, в рамках которой развиваются социалистические идеи и производятся попытки их воплощения в жизнь. Это секта со стандартным «концентрическим» построением — узкий, глубоко законспирированный круг руководителей, которые посвящены во все стороны учения, и широкий круг сочувствующих, знакомых лишь с некоторыми аспектами, связь которых с сектой основывается скорее на неформулируемых эмоциональных влияниях.

Ведущими личностями в развитии социализма тоже становятся люди нового типа — место уединенного мыслителя и философа занимает кипящий энергией, неутомимый литератор и организатор, теоретик и практик разрушения. Эта странная, противоречивая фигура будет встречаться дальше в течение всей истории: человек, казалось бы, неисчерпаемых сил в период успеха, превращающийся в жалкое, перепуганное ничтожество, брошенную на землю марионетку, — как только успех от него отвернулся.

Заканчивая эту главу, обратим внимание на одно интересное и, по-видимому, исключительно важное обстоятель-

ство, которое, вероятно, уже бросилось в глаза читателю, — на глубокую зависимость социалистической идеологии (как она сложилась в Средние века) от христианства. Почти во всех социалистических движениях идея равенства обосновывалась равенством людей перед Богом, тем, что люди были равными посланы в мир. Стандартной была ссылка на апостольскую общину в Иерусалиме как на образец общежития, построенного на принципах общности. Христианству социализм обязан концепцией смысла истории, цели, к которой она идет; идеей греховности мира, его грядущего конца и суда над ним. Столь тесную связь вряд ли можно объяснить желанием опереться на общепринятый авторитет или (как делает, например, Энгельс) тем, что религия являлась тогда единственным языком, на котором можно было формулировать общеисторические концепции. То, что социализм заимствовал из христианства некоторые из важнейших для него идей, показывает, что здесь имело место не внешнее перенесение, а более глубокое взаимодействие. На существование каких-то родственных элементов в христианстве и социализме указывает и такое явление как монастырь, казалось бы, осуществляющий внутри христианства социалистические принципы уничтожения частной собственности и брака. Было бы очень важно понять, какие стороны сближают христианство и социализм, проследить, как концепции христианства переориентируются внутри социалистической идеологии, превращаясь под конец в отрицание основных положений христианства. (Например, когда суд Бога над миром переосмысливается как суд «избранных» над их врагами, или воскресение мертвых — как «обожествление» в секте «свободных духов»). Такой анализ, вероятно, прояснил бы очень многое в социалистической идеологии.

Глава III. СОЦИАЛИЗМ ФИЛОСОФОВ

§ 1. Великие утопии

В английской революции XVII в. еретическое движение в последний раз выступило как одна из основных сил, определяющих историю. После этого хилиастические секты, вплоть до этого времени потрясавшие Европу, превратились в такие мирные течения, как меннониты, баптисты, квакеры. Социалистические идеи средневековых сект продолжают, хоть и в иной форме, жить и в их мирных наследниках. Наиболее ярким их проявлением являются многочисленные коммунистические колонии, основанные сектантами в Америке в XVIII и XIX вв. В них мы встречаем попытки осуществления хорошо знакомых социалистических идеалов: общности имущества, запрета брака и семьи, выражающегося или в безбрачии, или в общности жен и общественном воспитании детей. Но и сами социалистические идеи приобретают иную окраску: они теряют свою агрессивность, исчезают призывы к насильственному переустройству мира, меньшую роль играет пропаганда учения, центр тяжести переносится на жизнь общины, изолированной от враждебного ей мира. Благодаря этому влияние социалистических учений здесь не выходит за пределы исповедующих их общин, в этой форме социалистические идеи теряют свою зажигательную силу, перестают питать широкие народные движения.

Но развитие социалистических идей на этом не прекращается, наоборот, в XVII и XVIII вв. социалистическая литература буквально захлестывает Европу. Однако эти идеи переходят на иную почву, в руки людей другого склада. Место проповедника, странствующего апостола, занимает публицист, философ. Религиозная возбужденность, ссылки на откровение сменяются апелляцией к рассудку. Социалистическая литература приобретает чисто светский, рационалистический характер, разрабатываются новые приемы популяризации: ее произведениям придается форма путешествий в неведомые страны, в них вводятся фривольные сюжеты. Тем самым ме-

няется и адрес, в который обращена эта литература: не к крестьянам и ремесленникам, которым проповедовали апостолы средневековых сект, а к читающей, образованной публике. Благодаря этому на некоторое время социализм отказывается от прямого влияния на широкие массы. Все течение, не добившись полного успеха во фронтовой атаке на христианскую цивилизацию, как бы осуществляет обходный маневр, продолжающийся несколько столетий. Лишь в самом конце XVIII в. социализм опять выходит на улицу, и мы, после многовекового перерыва, встречаемся с новой попыткой народного движения на базе социалистической идеологии *.

Этот поворот в развитии социалистических идей наметился задолго до английской революции XVII века. В начале XVI в., одновременно с первыми шагами Реформации, появилось первое произведение, уже содержавшее в себе многие черты новой социалистической литературы: «Утопия» Томаса Мора. Именно в ней возникают такие приемы, сделавшиеся дальше стандартными, как описание путешествия в далекие страны, открытия ранее не известной экзотической страны, в которой существует идеальное, социалистическое общество. Недаром название этой книги послужило одним из терминов, которым обозначалось все учение: «утопический социализм».

«Утопия» Т. Мора. Эта книга была опубликована в 1516 г. Ее полное название:

---

* Было бы очень интересно исследовать связи между этими двумя периодами развития социалистических идей: внутри еретических движений и в рамках гуманистически-просветительской литературы. Каковы влияния первого периода на второй? По каким каналам передавалась традиция? Автору известен только один историк, занимавшийся этим вопросом, — Л. Келлер посвятил ему ряд работ. Келлер указывает на два пути, по которым осуществлялась преемственность. Первый — это гильдии и цеха, в течение всех Средних веков тесно связанные с еретическими движениями, куда ереси уходили как в подполье в периоды гонений. Этот путь ведет к масонскому движению и через него — в просветительскую литературу и философию. Второй путь — это академии «поэтов» и «философов» эпохи Возрождения и гуманизма. Особенно же интересен вопрос о **причинах** такого резкого перелома в характере хилиастического социализма, да и вообще спада всего еретического движения. В качестве одной бросающейся в глаза причины укажем на победу Реформации, которая осуществила ряд требований сект (именно те из них, которые не имели целью разрушение всего тогдашнего общественного уклада) и тем уменьшила разрушительную силу сектантского движения.

> «Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии».

Тогда автор ее, Томас Мор, был влиятельным английским государственным человеком, делавшим блистательную карьеру. В 1529 г. он стал лордом-канцлером Англии, первым после короля человеком в государстве. Но в 1535 г. он выступил как решительный противник того преобразования церкви, которое под влиянием Реформации проводил король Генрих VIII. Мор отказался принести присягу королю как главе вновь созданной англиканской церкви, был обвинен в государственной измене и в 1535 г. обезглавлен. Четыре столетия спустя, в 1935 г., католическая церковь приняла Мора в число своих святых.

«Утопия» написана в форме разговора между Мором, его другом Эгидием и путешественником Гитлодеем. Гитлодей повидал весь свет и внимательно наблюдал жизнь. Участвуя в путешествии Америго Веспуччи, он был по его просьбе оставлен с несколькими товарищами «у пределов последнего путешествия». После странствий по морям и пустыням Гитлодей попадает на остров Утопия, где обнаруживает государство, живущее по справедливым законам, некогда установленным мудрым законодателем Утопом. Чтобы оценить впечатление, которое «Утопия» произвела на современников, надо иметь в виду, что все это было написано в самом начале эпохи великих открытий, еще до романов Дефо и Свифта.

Все содержание «Утопии» так или иначе относится к двум темам: критике современного автору европейского общества и описанию идеального государства на острове Утопия. Это в основном соответствует разделению всего сочинения на две книги.

В первом направлении центральным тезисом является то, что современные европейские государства — это орудия корыстных интересов богачей:

> «При неоднократном и внимательном созерцании всех процветающих ныне государств я могу клятвенно утверждать, что они представляются не чем иным, как некиим заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах» (42, с. 188).

Истинная же причина такого положения — это частная собственность и деньги:

> «Впрочем, друг Мор, если сказать тебе по правде мое мнение, то по-моему, где только есть частная собственность, где всё мерят на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел» (42, с. 73).
> «... но если она (частная собственность) останется, то и у наибольшей и наилучшей части населения навсегда останется горькое и неизбежное бремя скорбей» (42, с. 74).

В качестве примера разбирается преступность, которая относится целиком на счет порочности социальной системы:

> «Разве, поступая так, вы делаете что-нибудь другое, кроме того, что создаете воров и одновременно их караете?» (42, с. 57).

Тогдашнее законодательство, каравшее воров смертью, признается не только несправедливым, но и неэффективным. Вместо этого Гитлодей предлагает обычаи, которые он видел у живущего в горах Персии народа полилеритов:

> «в этом отношении я ни у одного народа не наблюдал лучшего порядка...» (42, с. 59).

Обычаи эти заключаются в том, что пойманных воров превращают в государственных рабов. В качестве знака их положения им подрезают одно ухо. Ленивых

> «не столько наказывают кандалами, сколько поощряют ударами» (42, с. 60).

Наконец, для предотвращения побегов поощряются доносы: донесший о таком замысле раб получает свободу, свободный — деньги. Пойманного же беглого раба казнят, помогавшего ему свободного — обращают в рабство.

> «Легко можно видеть, насколько они (эти законы) человечны и удобны»,

— заключает рассказчик (42, с. 61).

Мрачной картине жизни европейских государств противопоставляется описание идеального государства на острове Утопия. Это не сухой трактат по государственному устрой-

ству или политической экономии, а живая картина жизни. Описывается одежда жителей, их занятия и развлечения, вид городов, домов и храмов. Благодаря этому нам становится понятнее, какие черты этой жизни автор хочет выделить как более существенные.

Утопия является республикой, управляемой выборными должностными лицами, которых подданные называют «отцами». Вся жизнь в этой стране регулируется государством. Нет никакой частной собственности и денег. Основой хозяйства является всеобщая трудовая повинность. И прежде всего для всех (или почти всех) обязательно отработать определенный срок в сельском хозяйстве:

> «У всех мужчин и женщин есть одно общее занятие — сельское хозяйство, от которого никто не избавлен» (42, с. 83).

Достигшие определенного возраста граждане направляются на работу в деревню, а после того, как они отработают там 2 года, переселяются в города. Кроме того, каждый обучается какому-либо ремеслу, которым занимается остальное время. Работа происходит под наблюдением чиновников:

> «Главное и почти исключительное занятие сифогрантов (одна из разновидностей «отцов») состоит в заботе и наблюдении, чтобы никто не сидел праздно, а чтобы каждый усердно занимался своим ремеслом...» (42, с. 84).

Равномерность распределения населения также регулируется государством путем массовых переселений:

> «Эти размеры (общин, называемых семействами) соблюдаются путем переселения в менее людные семейства тех, кто является излишним в очень больших. Если же переполнение города вообще перейдет надлежащие пределы, то утопийцы наверстывают безлюдье других своих городов» (42, с. 88).
> «Если какой-нибудь несчастный случай уменьшает население собственных городов утопийцев..., то такой город восполняется обратным переселением граждан из колоний» (42, с. 89).

Рассказчик с симпатией подчеркивает единообразие, стандартность возникающего таким образом уклада жизни.

«Что же касается одежды, то за исключением того, что внешность ее различается у лиц того или другого пола, равно как у одиноких и состоящих в супружестве, покрой ее остается одинаковым, неизменным и постоянным на все время...» (42, с. 83).

Верхнюю одежду составляет плащ.

«Цвет этого плаща одинаков на всем острове, и притом это естественный цвет шерсти» (42, с. 87).

Это касается не только одежды:

«На острове пятьдесят четыре города, все обширные и великолепные; язык, нравы, учреждения и законы у них совершенно одинаковые. Расположение их всех также одинаково, насколько это допускает местность» (42, с. 77).
«Кто знает хотя бы один город, тот узнает все города Утопии, до такой степени сильно похожи все они друг на друга, поскольку этому не мешает природа местности» (42, с. 80).

Все продукты потребления получаются с общественных складов, причем каждый может брать сколько ему нужно. Однако питание вообще в значительной мере централизовано:

«хотя никому не запрещено обедать дома, но никто не делает этого охотно, потому что считается непристойным и глупым тратить труд на приготовление худшей еды, когда во дворце, отстоящем так близко, готова роскошная и обильная» (42, с. 90).

Речь идет о добровольных общих трапезах. Но в описании их рассказчик как-то сбивается и говорит:

«тут (во дворцах) эти семьи **должны** обедать» (подчеркнуто нами — авт.) (42, с. 90).

И описание общих трапез больше напоминает рационирование, чем распределение по потребностям:

«Блюда с едой подаются не подряд, начиная с первого

места, а каждым лучшим кушаньем обносят прежде всего всех старейшин, места которых особо отмечены, а потом этим блюдом в равных долях обслуживают остальных» (42, с. 91).

Совместные трапезы типичны для общей тенденции: жизнь обитателя Утопии должна проходить на глазах у всех.

«У них нет ни одной винной лавки, ни одной пивной; нет нигде публичного дома, никакого случая разврата, ни одного притона, ни одного противозаконного сборища; но присутствие на глазах у всех создает необходимость проводить все время или в привычной работе, или в благопристойном отдыхе» (42, с. 92).

В домах —

«Двери двустворчатые, скоро открываются при легком нажиме и затем, затворяясь сами, впускают кого угодно — до такой степени у утопийцев устранена частная собственность. Даже самые дома они каждые десять лет меняют по жребию» (42, с. 81).

Желающий погулять за городом должен взять на это разрешение у отца, жена — у мужа, муж — у жены. Отправляющийся в другой город обязан получить разрешение у должностных лиц.

«Они отправляются одновременно с письмом от князя, свидетельствующим о позволении, данном на путешествие, и предписывающим день возвращения» (42, с. 92). «Если кто преступит свои пределы по собственному почину, то, пойманный без грамоты князя, он подвергается позорному обхождению: его возвращают, как беглого, и жестоко наказывают. Дерзнувший на то же вторично — обращается в рабство» (42, с. 93).

(Подробнее о рабстве будет сказано позже).

В Утопии существовал индивидуальный моногамный брак, однако в рассказе не говорится, заключается ли он по желанию жениха и невесты, или вопрос решается родителями или чиновниками. Но государство строго следит за соблюдением целомудрия до брака и за взаимной верностью супругов. Виновные караются продажей в рабство. Заключение брака

утопийцы сравнивают с продажей лошади, и на этом основании жениху перед вступлением в брак показывают невесту голой, а невесте — жениха, — так как ведь снимают же при покупке лошади с нее попону!

Утопийцы не обременены тяжелой работой — они трудятся только 6 часов в день, остальное время посвящая наукам, искусствам и «благопристойному отдыху». Объяснение того, каким же образом они, несмотря на это, достигают изобилия, таково: в Европе труд бедняков создает богатства, которые по большей части идут на содержание бездельников, в Утопии же трудятся все. Список бездельничающих очень интересен: на первом месте стоят женщины! потом священники и монахи, затем помещики и их челядь.

Утопийцы по видимости во всем равны друг другу — в обязательной трудовой повинности, в цвете и покрое платья, в строении их домов. Но это далеко не полное равенство. От трудовой повинности освобождаются чиновники и те, кому постановление чиновников

> «дарует навсегда это освобождение для основательного прохождения наук» (42, с. 86).
> «Из этого сословия ученых выбирают послов, духовенство, траниборов (высших чиновников) и, наконец, самого главу государства...» (42, с. 86).

Если сравнить это с другим местом рассказа:

> «По большей части каждый вырастает, учась отцовскому ремеслу» (42. с. 83),

то возникает представление о замкнутом сословии, почти касте, в руках которой находится руководство государством. Что касается остальной массы населения, то о ней рассказчик высказывается так (говоря о том, что законы должны быть простыми, не требующими сложного толкования):

> «Простой народ с его тугой сообразительностью не в силах добраться до таких выводов, да ему и жизни на это не хватит, так как она занята у него добыванием пропитания» (42, с. 116).

И уж полностью эта картина равенства разрушается, когда мы узнаем о том, что жизнь в Утопии в значительной мере основывается на рабстве. Рабами выполняются все гряз-

ные и тяжелые работы. Но рабство, по-видимому, несет не только экономическую функцию. Источник рабов таков:

> «...они обращают в рабство своего гражданина за позорное деяние или тех, кто у чужих народов был обречен на казнь за совершенное им преступление», (их покупают или получают даром), (42, с. 110).
> «Рабы того и другого рода не только постоянно заняты работой, но и закованы в цепи; обхождение с рабами, происходящими из среды самих утопийцев, более сурово...» (42, с. 111).
> «Труд этих лиц приносит больше пользы, чем их казнь, а с другой стороны, пример их отпугивает на более продолжительное время от совершения подобного позорного деяния. Если же и после такого отношения к ним они станут бунтовать и противиться, то их закалывают, как диких зверей, которых не может обуздать ни тюрьма, ни цепь» (42, с. 114).

В рассказе об Утопии есть и описание общего мировоззрения ее жителей. Оно основывается на признании удовольствий высшей целью жизни. Отказ от них

> «может быть лишь в том случае, когда кто-нибудь пренебрегает этими своими преимуществами ради пламенной заботы о других и об обществе, ожидая взамен этого страдания большего удовольствия от Бога» (42, с. 107).

В Утопии господствует полная свобода совести, ограниченная лишь тем, что Утоп

> «с неумолимой строгостью запретил всякому ронять так низко достоинство человеческой породы, чтобы доходить до признания, что души гибнут вместе с телом и что весь мир несется зря, без всякого участия Провидения. Поэтому, по их верованиям, после настоящей жизни за пороки назначены наказания, и за добродетель — награды» (42, с. 128).

Некоторые утопийцы считают богом Солнце, другие — Луну, третьи — кого-либо из древних героев. Но все они признают

> «некое единое божество, неведомое, вечное, неизмеримое, необъяснимое, превышающее понимание человеческого разума, распространенное во всем этом мире не

своею громадою, а силою: его называют они отцом» (42, с. 126).

Такому абстрактному теизму сродни и богослужение утопийцев. В храмах нет изображений богов. Богослужение заключается в том, что молящиеся вместе со священником под музыку поют хвалу богу. Священниками могут быть и мужчины и женщины, мужчины могут быть женатыми.

В последнее время, как сообщает рассказчик, в Утопии стало известно христианство, которое нашло там много последователей. Правда, один проповедник, который называл другие религии языческими, а их последователям угрожал вечным огнем, был арестован и осужден. Очень интересна мысль рассказчика, что быстрое распространение христианства в Утопии объясняется сходством между коммунистическим строем утопийцев и порядками в первой апостольской общине, которая

> «сохраняется и до сих пор в наиболее чистых христианских общинах» (42, с. 127).

Ссылка на коммунистический характер общины, описанной в «Деяниях Апостолов», была излюбленным аргументом еретических сект, и трудно представить себе, кого, если не какое-либо из таких течений, подразумевает автор под «чистой христианской общиной», современной ему.

Если смотреть на Мора как на мученика, отдавшего жизнь за идеалы католической церкви, то «Утопия» поразит тем, как она далека от этих идеалов. Кроме сочувственного описания гедонистского мировоззрения, бесцветно теистической религии, там можно найти и прямые, хотя замаскированные, выпады против христианства и папы. По-видимому, до сих пор никому так и не удалось объяснить, как уживались эти две концепции в одном человеке.

Но если смотреть на «Утопию» как на произведение литературы хилиастического социализма, она поражает своей умеренностью. Мы не встречаем упразднения семьи, общности жен, государственного воспитания детей в отрыве от родителей. Очевидно, новое, светское течение в социализме начинает как бы издалека, совсем не с тех крайних концепций, которые были сформулированы в еретических течениях.

«Город Солнца» Т. Кампанеллы. Прошло почти сто лет после первой «Утопии», прежде чем «утопический социа-

лизм» сумел осмыслить и вобрать в себя все наиболее радикальные принципы, до которых раньше дошла социалистическая идеология — в античности и в еретических движениях. Этот новый уровень был достигнут в знаменитом сочинении Кампанеллы.

Кампанелла жил в конце XVI и начале XVII в. До 34 лет он был монахом-доминиканцем, потом был арестован и пробыл в тюрьме 27 лет. Остаток жизни он провел во Франции. Кампанелла был философом, религиозным мыслителем, поэтом. Он провозглашал (раньше Бэкона) эмпирический характер науки, отстаивал независимость науки от авторитета церкви, защищал Галилея (находясь в тюрьме инквизиции!). В теории познания его занимал вопрос о том, как, основываясь лишь на субъективных ощущениях, человеческое сознание приходит к объективной истине, причем высказанные им взгляды близки тем, которые впоследствии развил Кант. Его религиозные представления о причастности всех вещей Богу носили пантеистический характер.

В 1597 г. Кампанелла организовал в Калабрии заговор против испанцев, которым тогда принадлежала страна. Заговор провалился, в 1599 г. Кампанелла был арестован, подвергнут пытке и в 1602 г. осужден на пожизненное заключение. В тюрьме в 1602 г. он и написал свое сочинение «Город Солнца».

Само заглавие «Город Солнца» — Civitas Soli — напоминает название произведения бл. Августина «Божий град» — Civitas Dei. Написано это произведение в суровом стиле, без прикрас в виде необыкновенных приключений в экзотических странах. Оно имеет форму диалога между собеседниками, имена которых даже не называются — Главным Гостинником (по-видимому, подразумевается гроссмейстер ордена госпиталиеров) и Мореходом, о котором сообщается лишь, что он — генуесец. Диалог начинается без всяких объяснений словами Гостинника:

> «Поведай мне, пожалуйста, о всех своих приключениях во время последнего плавания»,

в ответ на что Мореход сообщает, что на острове в Индийском океане попал в Город Солнца, и описывает жизнь в этом городе.

Государственное устройство Города Солнца внешне напоминает теократию:

«Верховный правитель у них — священник, именующийся на их языке «Солнце», на нашем же мы назвали бы его Метафизиком» (43, с. 146).

Такой странный перевод (Солнце — Метафизик) не случаен. Весь характер деятельности священника «Солнце» гораздо больше подходит главе технократической иерархии. Этот пост занимает самый ученый житель города, знающий

«историю всех народов, все их обычаи, религиозные обряды, законы» (43, с. 152),

знакомый со всеми ремеслами, физическими, математическими и астрологическими науками, но особенно изучивший метафизику и богословие. Он занимает свою должность,

«пока не найдется такого, кто окажется мудрее своего предшественника и способнее его к управлению» (43, с. 153).

При Метафизике состоят три соправителя: Пои, Син и Мор, что значит Мощь, Мудрость и Любовь. Между ними разделено управление основными сторонами жизни. Это разделение в некоторых случаях своей неожиданностью заставляет вспомнить Орвелла: например, в ведении Любви находится не только наблюдение за сочетанием мужчин и женщин (об этом будет сказано позже), но и

«земледелие, скотоводство и вообще все, относящееся к пище, одежде и половым сношениям» (43, с. 149).

Метафизик совещается с этими тремя соправителями, но по всем важным вопросам он выносит окончательное решение. Упоминается и большое число других должностных лиц, назначаемых четырьмя главными правителями или другими членами администрации. Существует также Совет, в который входят все граждане старше 20 лет, но он, по-видимому, имеет лишь совещательный голос. Намеченные на Совете кандидаты на должности утверждаются на собрании должностных лиц и дальше — четырьмя главными правителями. В этой ситуации остается неясной фраза: «Должностные лица сменяются по воле народа», которая не разъясняется.

Основой социального уклада города является общность всей жизни, осуществление которой контролируется администрацией.

«...у них **все общее.** Распределение всего находится в руках должностных лиц; но так как знания, почести и наслаждения являются общим достоянием, то никто не может ничего себе присвоить. Они утверждают, что собственность образуется у нас и поддерживается тем, что мы имеем каждый свое отдельное жилище и собственных жен и детей. Отсюда возникает себялюбие» (43, с. 149).

По мнению автора, общность вступает в противоречие и со многими другими отношениями между людьми:

«Я, по крайней мере, уверен, что и братья, и монахи, и клирики наши, не соблазняйся они любовью к родным и друзьям, стали бы гораздо святее...» (43, с. 150).
«...все, в чем они нуждаются, они получают от общины, и должностные лица тщательно следят за тем, чтобы никто не получил больше, чем следует, никому, однако, не отказывая в необходимом...» (43, с. 150).
«Дома, спальни, кровати и все прочее необходимое — у них общее. Но через каждые шесть месяцев начальники назначают, кому в каком круге спать и кому в первой спальне, кому во второй...» (43, с. 154).

Едят солярии (жители Города Солнца) все вместе,

«как в монастырских трапезных», причем «Должностные лица получают большие и лучшие порции» (43, с. 155),

из которых они уделяют что-нибудь отличившимся в учении детям.

Производство основано на всеобщей трудовой повинности.

«Рабов у них нет», —

говорится в одном месте, хотя в другом дополняется сообщением, что

«рабов, захваченных на войне, они или продают, или употребляют на копание рвов, либо на другие тяжелые работы вне города» (43, с. 169).

Все обязаны трудиться по 4 часа в день. (Как и Мор, автор считает, что при всеобщей обязанности трудиться этого до-

статочно, чтобы обеспечить государство всем необходимым). Но, по-видимому, здесь имеется в виду лишь физическая работа, так как дальше говорится:

> «остальное время проводится в приятных занятиях науками, собеседовании, чтении...» (43, с. 162) —

занятия наукой, очевидно, в эти 4 часа не включаются.

Безусловный характер трудовой повинности характеризуется следующей картиной:

> «Но вот что у них превосходно и достойно подражания: никакой телесный недостаток не принуждает их к праздности, за исключением преклонного возраста, когда, впрочем, привлекаются они к совещаниям: хромые несут сторожевую службу, так как обладают зрением; слепые чешут руками шерсть, щиплют пух для тюфяков и подушек; те, кто лишен и глаз и рук, служат государству своим слухом, голосом и т. д. Наконец, ежели кто-нибудь владеет всего одним каким-либо членом, то он работает с помощью его в деревне, получает хорошее содержание и служит соглядатаем, донося государству обо всем, что услышит» (43, с. 163).

Работают солярии отрядами, во главе с начальником.

> «Все начальники отрядов — как женских, так и мужских — десятники, полусотники и сотники...» (43, с. 175)

составляют следующий после совещания четырех правителей административный орган в городе. В разделе о судопроизводстве говорится:

> «И так как они всегда ходят и работают отрядами, то для уличения преступника требуется пять свидетелей...» (43, с. 177) —

откуда можно сделать вывод, что разделение на отряды продолжается и после отбытия трудовой повинности. Во всяком случае, жизнь соляриев и в это время регламентирована. Так, в часы отдыха запрещены сидячие игры.

Унификация жизни простирается и дальше. Мужчины и женщины носят почти одинаковую одежду, отличающуюся лишь небольшой разницей в длине плаща. Предписана форма

и цвет одежды, какую носить в городе, какую — вне его. Указано даже, как часто одежда сменяется и стирается. Нарушение этих предписаний является величайшим преступлением:

«...они подвергли бы смертной казни ту, которая из желания быть красивой начала бы румянить лицо, или стала бы носить обувь на высоких каблуках, чтобы казаться выше ростом, или длиннополое платье, чтобы скрыть свои дубоватые ноги» (43, с. 160).

Так же детально предписано, как происходят праздники, регламентировано искусство. На праздниках

«поэты воспевают славных полководцев и их победы. Однако же тот, кто что-нибудь при этом присочинит от себя, даже к славе кого-либо из героев, подвергается наказанию. Недостоин имени поэта тот, кто занимается ложными вымыслами» (43, с. 180).

Еще больше поставлены под контроль государства отношения полов.

«...производство потомства имеет в виду интересы государства, а интересы частных лиц — лишь постольку, поскольку они являются частями государства; и так как частные лица по большей части дурно производят потомство и дурно его воспитывают, на гибель государства, то священная обязанность наблюдения за этим как за первой основой государственного благосостояния вверяется заботам должностных лиц, и ручаться за надежность этого может только община, а не частные лица» (43, с. 160).

Рождение детей сравнивается с выведением скота:

«И они издеваются над тем, что мы, заботясь усердно об улучшении пород собак и лошадей, пренебрегаем в то же время породой человеческой».
«Поэтому производители и производительницы подбираются наилучшие по своим природным качествам, согласно правилам философии» (43, с. 160).

Чиновники — начальники отрядов, астролог и врач — решают, какой мужчина с какой женщиной и как часто дол-

жен делить ложе. Само соединение происходит под контролем особого чиновника. По этому поводу излагается ряд правил, которые мы не приводим. Считается, что отношения между полами имеют, кроме продолжения рода, еще только одну функцию — удовлетворение чисто физиологической потребности. Поэтому, в случае крайней необходимости, мужчинам разрешается, кроме тех случаев, когда соединение имеет целью произведение потомства, также соединение с бесплодными или беременными женщинами. Однако это возможно только по разрешению особого «Главного начальника деторождения» и по представлению более низких чиновников того же ведомства, непрерывно наблюдающих за этой стороной жизни в городе. Тот же взгляд определяет и положение женщины:

> «Ежели какая-нибудь женщина не понесет от одного мужчины, ее сочетают с другим; если же и тут она окажется неплодною, то переходит в общее пользование, но уже не пользуется почетом» (43, с. 157).

Само собой разумеется, что и воспитание детей находится в руках государства.

> «Вскормленный грудью младенец передается на попечение начальниц, если это девочка, и начальников, ежели это мальчик» (43, с. 159).

Для обучения дети тоже разделяются на отряды.

> «На восьмом году переходят они к естественным наукам, а потом к остальным, по усмотрению начальства, и затем к ремеслам. Дети менее способные отправляются в деревню, но некоторые из них, оказавшиеся более успешными, принимаются обратно в город» (43, с. 152).

Наконец, обучение кончается, и молодой человек готов к выполнению своей основной функции — получить должность:

> «Впоследствии все получают должности в области тех наук или ремесел, где они преуспели больше всего, — каждый по указанию своего вождя и руководителя» (43, с. 152).

В этом обществе, естественно, не существует родственных отношений.

«Все сверстники называют друг друга братьями; тех, кто старше на двадцать два года, зовут они отцами, а тех, кто на двадцать два года моложе, — сыновьями. И должностные лица внимательно следят за тем, чтобы никто не нанес другому обиды в этом братстве» (43, с. 149).

Последняя фраза показывает, что для поддержания в государстве Солнца общности жизни, — упразднения семьи, собственности, свободы труда и творчества оказывается не достаточно. Кампанелла это ясно сознает и подробно описывает систему наказаний, на которых основывается прочность общественного строя соляриев.

Преступлениями считаются:

«неблагодарность, злоба, отказ в должном уважении друг к другу, леность, уныние, гневливость, шутовство, ложь, которая для них ненавистнее чумы. И виновные лишаются в наказание либо общей трапезы, либо общения с женщинами, либо других почетных преимуществ...» (43, с. 151).

Содомия наказывается обязательством носить позорную одежду, но в случае повторения — смертной казнью.

«К насильникам применяется смертная казнь или наказание — око за око, нос за нос, зуб за зуб и т. д» (43, с. 176).

Суровы наказания за военные преступления:

«первый, обратившийся в бегство, может избежать смерти лишь в том случае, когда за сохранение ему жизни ходатайствует все войско и отдельные воины принимают на себя часть его наказания. Но это снисхождение применяется редко и лишь при наличии ряда смягчающих обстоятельств. Вовремя не оказавший помощи союзнику или другу наказывается розгами; не исполнивший приказаний бросается в ров на растерзание диким зверям; при это ему вручается дубинка, и если он одолеет окружающих его львов и медведей, что почти невозможно, то получает помилование» (43, с. 167).

Очень интересна эта столь рано высказанная мысль: предоставить обвиняемому видимость прав, чтобы придать оттенок справедливости приговору!

Судебная власть не отделяется от административной:

«Все по отдельности подсудны старшему начальнику своего мастерства. Таким образом, все главные мастера являются судьями и могут присуждать к изгнанию, бичеванию, выговору, отстранению от общей трапезы и запрещению общаться с женщинами» (43, с. 176).

Нет также и профессиональных исполнителей наказаний:

«Палачей и ликторов у них нет, дабы не осквернять государство» (43, с. 176).

«Смертная казнь исполняется только руками народа, который убивает или побивает камнями...» (43, с. 176).

«Иным дается право самим лишать себя жизни: тогда они обкладывают себя мешочками с порохом и, поджегши их, сгорают, причем присутствующие поощряют их умереть достойно. Все граждане при этом плачут и молят Бога смягчить свой гнев, скорбя о том, что дошли до необходимости отсечь загнивший член государства. Однако же виновного они убеждают и уговаривают до тех пор, пока тот сам не согласится и не пожелает себе смертного приговора, а иначе он не может быть казнен. Но если преступление совершено или против свободы государства, или против Бога, или против высших властей, то без всякого сострадания приговор выносится немедленно» (43, с. 176-177).

Наказания рассматриваются как один из элементов воспитания жителей:

«...ответчик примиряется со своими обвинителями и свидетелями, как с врачами своей болезни, обнимая их, целуя и т. д.» (43, с. 176).

«А обвинительные приговоры являются истинными и верными лекарствами и воспринимаются скорее как нечто приятное, а не наказание» (43, с. 173).

В описываемом Кампанеллой государстве исповедуется религия Солнца:

«И под видом Солнца они созерцают и познают Бога, называя Солнце образом, ликом и живым изваянием Бога, от коего на все находящееся под ним истекает свет, тепло, жизнь, живительные силы и всякие блага. Поэтому и алтарь у них воздвигнут наподобие Солнца, и священнослужители их поклоняются Богу в Солнце и звездах, почитая их за его алтари, а небо — за его храм...» (43, с. 182).

Более конкретно эти верования проявляются в двух аспектах. Во-первых, как государственная религия, так что управление государством совпадает со священническим служением. Поэтому глава государства является и первосвященником, а так как он называется «Солнце», то, очевидно, мыслится и как воплощение Бога.

«... из должностных лиц священниками являются только высшие; на их обязанности лежит очищать совесть граждан, а весь Город на тайной исповеди, которая принята и у нас, открывает свои прегрешения властям, которые одновременно и очищают души и узнают, каким прегрешениям наиболее подвержен народ» (43, с. 173).

Таким образом, в одних и тех же руках соединяются и административные функции, и жреческие, и — как мы видели — власть налагать любые наказания.

С другой стороны, религия Солнца представляется как поклонение Вселенной, рационалистически воспринятой как идеальный механизм. Иными словами, это синтез религии и рационалистической науки (с уклоном в астрологию). Так, мы видели, что звание первосвященника «Солнце» переводится как «Метафизик» и его право на занятие своего поста определяется его грандиозными научными познаниями.

Такое же впечатление производит и описание храма Солнца, занимающего центральное положение в Городе: он больше похож на естественнонаучный музей, чем на церковь.

«На алтаре виден только один большой глобус с изображением неба и другой — с изображением земли. Затем на своде главного купола нанесены все звезды неба от первой до шестой величины, и под каждой из них указаны в трех стихах ее название и силы, которыми влияет она на земные явления» (43, с. 145).

«Над меньшим куполом возвышается только своего рода флюгер, указывающий направление ветров, которых они насчитывают до тридцати шести» (43, с. 146).

Слово «только» подчеркивает, очевидно, что флюгер занимает место, отведенное в христианских храмах кресту. Вообще, производит впечатление, что во всем сочинении Кампанеллы разбросаны замечания, враждебные либо христианству, либо католической церкви, причем в духе, близком мировоззрению многих еретических сект. Эти замечания облечены в форму намеков, и весьма осторожных, что неудивительно — «Город Солнца» написан в тюрьме инквизиции, когда Кампанеллу содержали в камере-клетке. Таким выпадом является, по-видимому, список диковинных рыб, изображенных на стенах Города: он начинается с «рыбы-епископа» и кончается «рыбой мужской член». Таков, вероятно, и смысл следующего места:

«Тела умерших не погребаются, а во избежание моровых болезней сжигаются и обращаются в огонь, столь благородную и живую стихию, которая исходит от солнца и к солнцу возвращается. Этим исключается возможность возникновения идолопоклонства» (43, с. 180).

Последняя фраза явно направлена против поклонения мощам святых. Во всем этом месте любопытна столь ранняя попытка подкрепить идеологические возражения против христианских обрядов чисто утилитарными санитарными аргументами.

Уколом христианству предназначена быть и ироническая фраза:

«В конце концов они признают, что счастлив христианин, довольствующийся верою в то, что столь великое смятение (появление в мире зла) произошло из-за грехопадения Адама» (43, с. 186).

По-видимому, гностическая концепция замаскированно излагается во фразе:

«Считали они возможным и то, что делами низшего мира управляет некое низшее божество по попущению первого божества, но теперь полагают, что это мнение нелепо» (43, с. 185).

Не случайно, вероятно, Иисус Христос изображен на стене Города в галерее, где «нарисованы все изобретатели наук, вооружения и законодатели» — правда, «на почетнейшем месте», с Моисеем, Озирисом, Юпитером, Ликургом, Солоном и т. д.

Через несколько лет после «Города Солнца» Кампанелла написал другое сочинение — «О наилучшем государстве», где разбирает некоторые возражения против социальных идей своей первой книги. Там, в частности, общность имущества оправдывается примером апостольской общины, а общность жен (весьма осторожно) — ссылками на различных отцов церкви. Особенно интересно то место, где утверждается, что возможность такого государства подтверждена опытом:

> «И это показали, к тому же, монахи, а теперь — анабаптисты, живущие общиной; если бы они имели истинные догматы веры, они бы еще более преуспели в этом. О, если бы они не были еретиками и вершили правосудие, как мы им проповедуем: тогда они служили бы образцом этой истины».

«Закон Свободы» Джерарда Уинстенли. В предшествующей главе мы говорили о социалистическом движении «диггеров» времен английской революции и цитировали памфлеты виднейшего теоретика этого движения — Уинстенли. «Закон Свободы» — самое продуманное, систематичное и цельное изложение идей Уинстенли. Это произведение относится к типу «утопий» и содержит детально разработанный план нового общества, в значительной степени основанного на социалистических принципах.

«Закон Свободы» был опубликован в 1652 г. Он начинается с обращения к «его превосходительству Оливеру Кромвелю, генералу республиканской армии в Англии». В обращении Уинстенли указывает Кромвелю на то, что несмотря на победу революции и казнь короля, положение простого народа не улучшилось: он обременен налогами, находится под властью богачей, юристов и священников. Обещания «уничтожить с корнем все священство, епископство и тиранию» — не выполнены. «За что мы боролись?» — спрашивают многие бывшие солдаты. И Уинстенли призывает Кромвеля дать угнетенному простому народу истинную свободу.

Основная часть сочинения начинается с выяснения того, что же такое истинная свобода. Уинстенли считает, что она — в свободном пользовании плодами земли:

«Для человека лучше было бы не иметь тела, чем не иметь пищи для него» (35, с. 211).

А более конкретно истинная свобода заключается в свободном пользовании землей. Ради земли короли ведут войны, священники проповедуют, богатые угнетают бедных. А это «внешнее рабство» порождает «внутреннее рабство»:

«рабство ума, как алчность, гордость, лицемерие, уныние, страх, отчаяние и безумие — все это вызывается внешним рабством, которое одни люди налагают на других» (35, с. 211-212).

Основываясь на этом материалистическом взгляде на общество, Уинстенли развивает план нового общественного уклада, в котором устраняется частное пользование землей, а как следствие исчезает и «внешнее» и «внутреннее рабство». В качестве основного принципа построения общества он выдвигает подчинение интересов личности общим интересам:

«Существует только рабство и свобода; частный интерес и общий интерес; и тот, кто будет ратовать за то, чтобы внести частный интерес в свободную республику, тот будет тотчас же обнаружен и изгнан как человек, стремящийся снова вернуть королевское рабство» (35, с. 284).

Более конкретно, в государстве, по плану Уинстенли, отменяется частная собственность на землю, торговля и деньги. Земля обрабатывается отдельными большими семьями по указаниям и под контролем государственных чиновников. Оборудование же хранится в каждой семье, но не как ее собственность, а как имущество, доверенное государством, за сохранность которого уголовно отвечает глава семьи. Лошади выделяются государством. После сбора урожая продукты сдаются на государственные склады.

В таком же положении находятся ремесленники: они получают сырье с государственных складов и сдают туда свою продукцию. Работают либо семьями, либо в общественных мастерских. Граждане переводятся администрацией из одной семьи в другую — в зависимости от положения с рабочей силой или их способностей к определенной работе.

Кроме свободных граждан, работают и граждане, которых суд лишил свободы. Иногда Уинстенли называет их рабами. Они делают ту же работу, что и свободные, но более

тяжелую. Наблюдает за ними должностное лицо, называемое «смотритель».

> «Если они будут выполнять свои нормы, то он позволит выдавать им достаточное количество пищи и одежды, чтобы сохранить здоровье. Но если они будут проявлять отчаяние, легкомыслие или леность и не будут спокойно подчиняться закону, смотритель назначит им скудное питание и будет бить их кнутом, «ибо лоза уготована для спины глупцов», до тех пор, пока их гордые сердца не склонятся перед законом» (35, с. 273-274).
> «Если же какой-нибудь нарушитель убежит, об этом будет возвещено через глашатая, и он будет приговорен судьей к смертной казни, когда будет снова задержан» (35, с. 274).

Но положение раба не распространяется автоматически на родственников, если они сами не провинились. Цель рабства — перевоспитание порочных граждан:

> «А какую цель это преследует? Убить их высокомерие и неразумие, чтобы они стали полезными людьми для республики» (35, с. 354).

Все необходимое граждане свободно и безвозмездно берут из государственных магазинов. При этом возникает, очевидно, затруднение:

> «На самом деле алчный, высокомерный и скотоподобный человек пожелает большего, либо для того, чтобы возлежать подле и созерцать их, либо для того, чтобы растратить их и испортить по своей прихоти, тогда как другие братья будут жить в нужде вследствие недостатка их для употребления. Но законы и верные должностные лица свободной республики будут регулировать неразумные действия подобных лиц» (35, с. 327).

И действительно, согласно закону, отец семьи, в которой потребляется больше должного, наказывается сначала публичным выговором, а потом обращением в рабство на определенный срок. Тем же способом разрешается и второе затруднение: что заставит всех работать нужное время и с нужной продуктивностью, если материально никто в этом не заинтересован? Гражданин, отказывающийся выполнить по-

рученную ему работу, или юноша, отлынивающий от обучения ремеслу, к которому он приставлен, наказывается сначала публичным выговором, потом кнутом, а если это не поможет — обращением в рабство.

Основной производственной и административной единицей в государстве является семья. Ее возглавляет «отец» или «хозяин». Список «должностных лиц в свободной республике» начинается так:

> «В частной семье должностным лицом является отец или хозяин» (35, с. 257).

Его отношения к членам семьи такие:

> «Он должен поручать им их работу, следить за выполнением и не допускать, чтобы они жили в праздности; он должен или порицать их словами, или сечь непокорных, ибо лоза должна быть приготовлена, чтобы привести неразумных к опытности и сдержанности» (35, с. 259).

По-видимому, родственные отношения в семье не играют основной роли: «отец» может быть смещен за провинность и заменен другим лицом, а остальные члены — переведены в случае необходимости в другие семьи.

Начиная с семьи, государство строится из все более крупных единиц, управляемых должностными лицами, список которых приводится в сочинении Уинстенли. Мы перечислим только тех, которые управляют следующей после семьи ячейкой: приходом, местечком или городом.

Миротворец,
Отдел наблюдателей из четырех лиц,
Солдат,
Смотритель за работами,
Палач.

Миротворец обязан усовещивать нарушителей закона или препровождать их в область и графство в распоряжение судьи. Наблюдатели следят за производством и потреблением семей. По поводу солдата автор говорит, что

> «на самом деле все государственные должностные лица — солдаты» (35, с. 271).

Функция же солдата в собственном смысле слова заключается в оказании помощи должностным лицам и в защите их

во время беспорядков. Смотритель ведает присужденными к принудительной работе (рабами). Палач должен

> «отрубать головы, вешать или расстреливать или бичевать нарушителей в соответствии с постановлением закона» (35, с. 274).

Начиная с этих низших должностных лиц и вплоть до самых высших — все они являются выборными и должны переизбираться каждый год. Во главе страны стоит парламент, также переизбираемый ежегодно. Выбирать могут граждане, достигшие 20 лет, быть избранными — начиная с 40. Однако довольно многие лишены активного или даже пассивного избирательного права.

> «Все антиобщественные люди, как то: пьяницы, сварливые и чудовищно невежественные люди, боящиеся говорить правду, чтобы не раздражать других людей, а также те, что всецело отдаются удовольствиям и спорту, или очень болтливые люди, все подобные — лишены понимания сущности жизни и не могут быть опытными людьми, а следовательно, и непригодны для избрания на должности в республике, однако они могут иметь голос при выборах» (35, с. 251-252).
> «...все те, кто заинтересован в монархической власти и правлении, не могут ни избирать, ни быть избранными» (35, с. 252).

К ним относятся

> «те, кто либо предоставлял средства на содержание королевской армии, либо сам был солдатом в этой армии и боролся против восстановления общей свободы» (35, с. 252),

а также

> «все те, кто поспешно стал покупать и продавать земли республики и тем самым опутал ее на новых основаниях...» (35, с. 253).
> «Это алчные люди, не боящиеся Бога, и их участь быть изгнанными за пределы града мира, ко псам» (35, с. 255).

Раньше, в начальный период движения «диггеров», Уин-

стенли выступал как противник насилия и государственной власти. Он считал, что закон необходим для живущих под проклятием собственности, но становится ненужным для отказавшихся от нее и живущих на началах справедливости и общности. В памфлете «Письмо лорду Ферфаксу и его военному совету...» он писал:

«Мы сказали вам, что мы не против чего-либо, что управляется должностными лицами и законами, но с нашей стороны мы не нуждаемся ни в том, ни в другом виде правления...» (35, с. 106).
«Мы знаем, что ни один человек из тех, кто подчиняется этому справедливому закону, не осмелится арестовать или поработить своего брата...» (25, с. 106).

Следуя логике развития всех подобного рода движений, в опубликованном спустя 3 года «Законе Свободы» Уинстенли уже вполне допускает, что в планируемом им государстве можно будет и арестовать, и поработить (отнюдь не в переносном смысле) своего брата. Его сочинение содержит подробно разработанную систему наказаний.

«Тот, кто ударит своего соседа, сам получит от палача удар за удар, и утратит око за око, зуб за зуб, член за член: основание этому то, чтобы человек заботливо относился к личности других, поступая так, как с ним должны поступить другие» (35, с. 343).

Оскорбление должностных лиц карается более сурово: за удар полагается год принудительных работ.

«Тот, кто старается возбудить раздоры между соседями пересказами и клеветой»,

присуждается к выговору, наказанию кнутом, принудительным работам, если он не исправится — то к пожизненным (23, с. 344). Принудительными работами карается неоказание содействия наблюдателю, а также попытка купли и продажи. Но покупка или продажа земли карается смертной казнью. Кто будет называть землю своей, будет посажен на позорный стул, если же он будет браниться — его казнят.

Опора строя — армия. Она разделяется на две части: правящую и сражающуюся. В правящей армии офицерами являются все должностные лица, а весь народ — рядовыми.

«Использование или назначение сражающейся армии в республике заключается в подавлении всех, кто восстает с желанием уничтожить вольности республики» (35, с. 307).

Она должна защищать государство от

«восстания или мятежа себялюбивых должностных лиц или темного народа или для подавления мятежа любого глупца, поднятого с целью нарушить наш общий мир» (35, с. 306).

Армия оказывает также сопротивление иноземному врагу, но имеет и еще одну функцию — установление такого же строя в других странах:

«...если какая-нибудь страна будет завоевана и порабощена так, как была порабощена Англия своими королями и их захватническими законами, тогда армия должна быть создана в величайшей тайне, насколько это возможно, для восстановления страны и освобождения ее, чтобы земля могла стать общей сокровищницей для всех ее детей...» (35, с. 308-309).

Как мы видели, во многих отношениях социалистические концепции Уинстенли гораздо умереннее, чем у его предшественников — Мора, и тем более Кампанеллы: упраздняется лишь частная собственность на землю, на продукты труда и частично на то, что впоследствии стали называть «средствами производства», нет и речи об общности жен или государственном воспитании детей. Во многих местах своего сочинения Уинстенли возражает против более крайних взглядов, явно полемизируя с другими, более радикальными течениями. В главе «Краткое предостережение против ложных мнений» Уинстенли говорит:

«Некоторые люди, слыша о всеобщей свободе, полагают, что должна быть общность всех плодов земли...» (35, с. 221).
«Другие по причине того же самого безрассудного невежества полагают, что будет общность всех мужей и жен, и посему намереваются вести скотский образ жизни» (35, с. 221).

На это автор возражает:

«Нет, хотя земля и склады будут общими для всех семейств, однако каждая семья будет жить отдельно, как и теперь. Дом каждого человека, его жена, дети, обстановка для убранства дома, все, что он получит со складов или добудет для нужд своей семьи, — все это будет составлять собственность его семьи для ее мирного существования» (35, с. 201).

Законы должны охранять граждан от тех, кто придерживается этих «ложных мнений», должны карать «подобное невежественное и безумное поведение».

Но в одной области Уинстенли пошел гораздо дальше Мора и Кампанеллы — в отношении к религии. Прохладное отношение к религии и церкви этих писателей, уклон в сторону пантеизма и обожествления «механизма вселенной», которые мы встречали у этих авторов, сменяются у Уинстенли нескрываемой враждебностью к церкви и полной заменой религии моралью и рационалистической наукой. Основную цель современной ему религии Уинстенли видит в помощи богатым эксплуатировать бедных:

«Это божественное учение, которое вы называете духовными и небесными вещами, есть грабеж и разбой» (35, с. 297).

«...это учение стало прикрытием политики хитроумного старшего брата в вопросе о свободе земли» (35, с. 300).

«...те, кто проповедует это священное учение, являются убийцами многих бедных сердец, застенчивых и простых...» (35, с. 300).

«Следовательно, это священное духовное учение есть обман, ибо в то время, как люди взирают на небо и мечтают о блаженстве или опасаются ада после своей смерти, им выкалывают глаза, чтобы они не видели, в чем состоит их прирожденное право и что они должны делать здесь, на земле, при жизни» (35, с. 301).

Конец этого обольщения близок, пророчествует автор:

«И все священники, церковнослужители и проповедники этих духовных и небесных вещей, как они их именуют, поднимут стенания, которые им заготованы в удел: увы, увы, великий град Вавилон, могущественный град божества, наполнивший всю землю своим волхованием и прельстивший все народы, так что весь мир поклонился

зверю. Как он пал и как суд над ним совершился в один час? И так далее, как вы можете прочесть в Откровении Иоанна, гл. 18, ст. 10» (35, с. 303).

В описываемом Уинстенли будущем обществе священников будут выбирать на каждый год, как и любое должностное лицо. Обязанности этого «республиканского духовенства», как его называет Уинстенли, состоят в выполнении функций, которые с обычной точки зрения не имеют никакого отношения к религии. Священник должен произносить проповеди на следующие темы:

> «о состоянии всей страны по данным, полученным от начальника почты, соответственно сообщениям его управления» (35, с. 289),
> «прочесть закон республики» (35, с. 290),
> «пояснить деяния и события древних веков и правлений, выдвигая на первый план благо свободы, происходящее от хорошо организованного правления...» (35, с. 290),
>
> «о всех искусствах и науках, один день об одном, в другой — о другом, как например, по физике, хирургии, астрологии, астрономии, навигации, хлебопашеству и тому подобное» (35, с. 291).

Наконец,

> «речи могут иметь иногда темой природу человечества, его темные и светлые стороны, его слабость и силу, любовь и зависть...» (35, с. 291).

Впрочем, проповеди сможет произносить не только священник, но всякий опытный человек.

Таким образом, Уинстенли планирует, видимо, под названием священников создать класс людей, занятых пропагандой официального мировоззрения и исполняющих в некоторой мере роль учителей. На возражения воображаемого оппонента, «ревностного, но невежественного профессора» Уинстенли отвечает:

> «Познать тайны природы — это значит познать дела Божии, а познать дела Божии во творении, это познать самого Бога, так как Бог пребывает в каждом видимом деле и теле» (35, с. 293-294).

§ 2. Социалистический роман

В XVI веке и первой половине XVII века мы встречаем несколько произведений социалистической мысли, появление которых разделено длительными периодами — несколькими десятилетиями, а то и целым веком. К концу XVII века и в XVIII веке положение меняется: появляется сплошной поток социалистической литературы. Социалистическое мировоззрение становится модой и силой, в той или иной форме его влиянию подвержено большинство мыслителей того времени.

В общем потоке можно разделить два течения: рассчитанный на более широкую публику, занимательный социалистический роман и более сухую социалистическую литературу философского и социологического характера. Истоки обоих течений находятся в произведениях Мора и Кампанеллы, но к концу XVII века они обособляются, каждое из них приобретает собственное лицо.

Первым типичным социалистическим романом можно считать **«Историю севарамбов»**, написанную Дени Верасом. Первый том, наиболее интересный как образец этого нового вида литературы, вышел в 1675 году. В этом романе есть морские приключения, кораблекрушение, высадка на неизвестном материке, описание жизни выброшенных на берег путешественников. Наконец, они встречаются с обитателями материка и знакомятся с их необычайной жизнью. И здесь тоже форма сухого описания Мора и Кампанеллы заменяется на живые путевые впечатления автора рассказа — капитана Сидена. Почти вся книга посвящена описанию его путешествий по стране севарамбов и того, что он при этом увидел. Только последние 10 страниц романа содержат описание государственного и хозяйственного строя этой страны.

Государство севарамбов было основано персом Северисом. На открытом им материке он обнаружил дикие племена, жившие семьями в условиях первобытного коммунизма — общности имущества и жен. Рядом трюков он убедил их в том, что прибыл с Солнца с целью сообщить им законы и волю бога Солнца. Эти законы были приняты народом и определили структуру государства.

Была принята религия Солнца и провозглашено, что королем страны является само Солнце. Из числа людей оно назначает вице-короля. Фактически пост вице-короля занимается по жребию одним из четырех кандидатов, выдвинутых Советом высших чиновников страны. Ему принадлежит абсолютная власть, которая ограничена лишь правом Совета объ-

являть вице-короля невменяемым. Ниже вице-короля находится сложная иерархия чиновников, часть которых избирается народом, часть — назначается вышестоящими. Все эти должностные лица обладают многими привилегиями; они имеют больше жен, чем другие граждане, личных рабов, лучшие жилища, питание и одежду.

Основная масса населения (все это красивые, прекрасно сложенные люди) живет беззаботной счастливой жизнью в благоустроенных городах и прекрасных общественных жилищах. Треть дня они трудятся под началом чиновников, треть — спят и треть — отдыхают.

Ниже их на общественной лестнице расположены государственные и личные рабы, которые в виде дани поступают от покоренных народов. Они делают тяжелую работу, их женщины служат наложницами гражданам и приезжим иностранцам.

Все хозяйство основано на абсолютной государственной собственности: Севарис

> «отменил право собственности, лишил его частных лиц и пожелал, чтобы все земли и народные богатства принадлежали исключительно государству, которое может ими неограниченно распоряжаться, так чтобы его подданные могли получить лишь то, что им будет предоставлено должностными лицами» (44, с. 422).

Все население живет и работает общинами по 1 000 человек, каждая из них занимает отдельный большой квадратный дом. Все продукты своего труда они сдают на государственные склады и оттуда же получают все необходимое для жизни. В частности, все получают стандартную одежду, различающуюся лишь по цвету в зависимости от возрастной группы ее хозяина.

> «Государство заботится обо всем этом, не требуя ни податей, ни налогов, и весь народ под управлением государя живет в счастливом довольстве и с обеспеченным отдыхом. Все граждане обязаны трудиться для поддержания запасов государства, а также из опасения, чтобы они не возмутились в довольстве и в развлечениях или не размякли от безделья» (44, с. 423).

Все жители страны отличаются красотой и прекрасным

телосложением. Калек высылают в отдаленные города. Тому же подвергаются и бесплодные женщины.

Правительство тщательно следит за полной изоляцией страны от внешнего мира, но севарамбы находятся в курсе всех достижений техники и естественных наук в Европе и Азии. Происходит это потому, что обученные языкам и нужным наукам люди регулярно посылаются в эти страны, чтобы узнать там все, что полезно позаимствовать. При этом им строжайше запрещено рассказывать что-либо о своей стране. Чтобы обеспечить их возвращение, их отпускают лишь когда они могут оставить в залог не менее трех детей.

«История севарамбов» дает представление и о характере более позднего социалистического романа. Мы скажем поэтому лишь коротко еще о нескольких примерах, иллюстрирующих различные стороны этого стиля.

«Южная земля» (La terre australe connue) (45), автором которой Бейль считает Габриеля Фойньи — монаха из Лотарингии или же дворянина из Бретани, появилась в 1676 г. Описывается путешествие в еще не известную пятую часть света в Южном полушарии. Открытая путешественниками земля населена народом андрогинов — «австралийцами». Вся их жизнь основана на полнейшей свободе. Каждый поступает так, как велит ему его разум. Есть лишь один закон, согласно которому каждый должен породить хотя бы одного ребенка.

Жители находятся в состоянии невинности, не зная одежды, никакого управления и слов «твое» и «мое». Все с рождения получают совершенно одинаковое воспитание, которое с детства вселяет в жителей убеждение в полнейшем их равенстве.

«Приключения Телемаха» Фенелона (46) вышли в свет в 1698 г. Сочинение это любопытно тем, что рассматривает вопрос не только об идеальном социалистическом обществе, но и о промежуточных формах организации жизни, обсуждаются «первая» и «вторая» ступени социализма. В поисках Одиссея Телемах посещает, в частности, две общины: Бетик и Саленту. В Бетике владение землей — общественное. Все имущество — земля, плоды земли и деревьев, молоко коров и коз — является общим. Почти все жители — земледельцы или пастухи. Искусства считаются вредными, ремесленников почти нет. Счастье жители видят в простоте, благодаря чему никто не нуждается. Живут они семьями, в условиях полного равенства, без каких-либо отличий.

В Саленте расточительный и гордый царь Идоменей довел страну до разорения. Ментор установил новый строй,

являющийся переходной ступенью к полной общности. Население разделено на 7 классов, для каждого из которых предписан характер жилища, одежды, пищи, мебели и размеры всего имущества семьи. Сохраняется частная собственность на землю, но в ограниченном размере: никто не имеет земли больше, чем надо для его пропитания. Разрешена и торговля.

«Республика Философов, или История Ажаойев», приписывавшаяся Фонтанелю (47), появилась в 1768 г. Буря выбрасывает путешественников в неизвестную страну, которая оказывается островом Ажао. Некогда Ажаойи завоевали этот остров, большую часть населения истребили, а остальную обратили в рабство. На труде рабов основано все производство. Живут рабы в казармах, куда их запирают на ночь. Численность рабов строго контролируется: раньше излишних детей убивали, а теперь отвозят на китайский берег и там подкидывают.

Свободное население острова — Ажаойи — живет в условиях полной общности. «Мое» и «твое» — неизвестные им слова. Вся земля принадлежит государству, которое регулирует ее обработку и распределяет ее плоды между отдельными семьями. Все обязаны определенную часть времени работать в сельском хозяйстве. На тех же принципах основано и занятие ремеслами.

Жители обязаны вступать в брак, причем каждый мужчина имеет двух жен. Дети воспитываются не родителями, а в государственных школах.

Ажаойи не имеют культа, храмов, священников и священных книг. Они поклоняются природе как их доброй матери. Никакого высшего существа они не признают, но полагают, что все живое имеет разум. Душу считают материальной и смертной.

«Южное открытие, сделанное летающим человеком, или Французский Дедал: чрезвычайно философическая повесть» Ретифа из Бретани (48) вышло в свет в 1781 г. Сложный сюжет (любовная история, изобретение способа летать на искусственных крыльях, основание нового государства в Южном полушарии) приводит к тому, что путешественники открывают страну Мегапатагонию — антипод Франции. Основной закон этой страны — общность: «без совершенного равенства нет добродетели, нет счастья», «да будет все общее между равными», «да трудится каждый на общую пользу» (48, с. 133). Каждые сутки 12 часов уделяется совместной работе, а 12 — отдыху и сну. Еда принимается во время общих трапез.

Все отличия определяются только возрастом: власть находится в руках стариков.

Брак временный и заключается сроком на один год. При этом с сердечными склонностями не очень считаются: лишь заслуги позволяют брать в жены красивейших девушек. Право первого выбора поэтому принадлежит старикам не моложе 150 лет.

В случае беременности брак расторгается. Женщины кормят детей грудью, а потом передают их в руки государственных воспитателей. Отношения между детьми и отцами «по существу такие же, как если бы они почти не знали друг друга. Все дети — дети народа» (48, с. 138).

Драматические произведения и живопись запрещены. «Мы хотим лишь реального, и времени у нас хватает лишь на то, чтобы вкушать настоящие удовольствия, не помышляя о вымышленных», — рассказывают мегапатагонцы. Однако есть музыка и пение — воспеваются великие люди, удовольствия и любовь. Все остальное излагать стихами запрещено.

Мораль этого общества сводится к получению наибольшего возможного удовольствия: «Удаляйте все неприятные ощущения; используйте все, что законно доставляет удовольствия, не слишком расслабляя и пресыщая органы!» (48, с. 149). «Но что особенно укрепляет у нас здоровую мораль, так это то, что вопросы морали не предоставлены прихоти частных лиц. Благодаря нашему равенству и нашей общности ходячая мораль единообразна и публична» (48, с. 151).

Содержание своей религии мегапатагонцы описывают так: «пользоваться своими органами сообразно видам природы, ничем не злоупотребляя и ничем не пренебрегая» (48, с. 140). На вопрос о храмах они отвечают, указывая на небо и землю. Своим божеством они почитают Солнце — общего отца и Землю — общую мать.

§ 3. Век просвещения

Теперь мы обратимся к социологической и философской социалистической литературе, из которой тоже коснемся лишь нескольких сочинений, оказавших наибольшее влияние на развитие идей хилиастического социализма.

«Завещание» Жана Мелье выделяется изо всей литературы этого направления многими чертами произведения,

его необычной судьбой и поразительной фигурой автора. Жан Мелье (род. в 1664 г.) всю взрослую жизнь провел в качестве священника в Шампани. «Завещание» не было опубликовано автором и стало известно после его смерти в 1733 г. в списках и выдержках. Вольтеру и другим просветителям оно казалось интересным и привлекательным, но столь опасным, что они так и не отважились опубликовать его полностью. Целиком оно было издано только в 1864 г. в Амстердаме.

Главной отличительной особенностью «Завещания» является то, что у него собственно социалистическая концепция является лишь производной от основной идеи всего произведения — борьбы с религией. Мелье не видит в религии ничего, кроме ее социальной роли, которая заключается, по его мнению, в том, чтобы путем обмана и распространения суеверий закрепить насилие и социальное неравенство:

> «Короче говоря, всё, что ваши богословы и священники с таким пылом и красноречием проповедуют вам... все это в сущности не что иное как иллюзия, заблуждение, обман, измышление и надувательство: их выдумали вначале хитрые и тонкие политики, повторяли за ними обманщики и шарлатаны, потом этому поверили невежественные и темные люди из народа и, наконец, это поддержано было властью государей и сильных мира, которые потворствовали обману и заблуждениям, суевериям и шарлатанству и закрепили их своими законами для того, чтобы таким путем держать в узде массы и заставлять их плясать под свою дудку» (49, т. I, с. 67-69).

Этими двумя страстями, ненавистью к Богу и ко всякому неравенству, иерархии, движется все «Завещание». Религия, считает Мелье, виновна в большинстве несчастий человечества. Она, в частности, сеет раздоры и религиозные войны. При этом сам он простодушно призывает к восстанию, убийствам королей, уничтожению всех, кого можно счесть более благополучными, зажиточными.

> «По этому поводу мне вспоминается пожелание одного человека... Он высказал пожелание, чтобы «все сильные мира и знатные господа были перевешаны и удавлены петлями из кишок священников». Это суждение не может

не произвести несколько грубого и резкого впечатления, но ему нельзя отказать в наивной прямоте. Оно коротко, но красноречиво, так как в нескольких словах высказывает все, чего заслуживают подобные люди» (49, т. I, с. 71).

Религия кажется Мелье нелепостью, суеверием, которое не может устоять против первого прикосновения ясного разума. Из всех религий самая нелепая — религия христиан, которых он называет христопоклонниками. Но неверно было бы искать причину его отношения к христианству в слишком рационалистическом складе ума самого Мелье. Опровергая христианство, он готов верить в дичайшее суеверие, повторять любой вздорный слух. Например, ему представляется нелепостью, что Бог имел всего одного Сына, в то время как куда менее совершенные существа одарены этой способностью в гораздо большей степени. Многие животные производят на свет сразу 10 или 12 детенышей.

«Говорят, что одна польская графиня по имени Маргарита родила сразу 36 детей. Кроме того, одна голландская графиня, тоже Маргарита, которая посмеялась над одной бедной женщиной, сильно обремененной детьми, родила сразу столько детей, сколько дней в году, то есть 365, и все они впоследствии вступили в брак (см. об этом Анналы Голландии и Польши)» (49, т. II, с. 19).

Очевидно, что исходной точкой является для Мелье ненависть к Богу, для которой он лишь по мере своих сил пытается подобрать аргументы. Особенно же ненавистна ему личность Христа, для которого у Мелье буквально не хватает ругательств:

«А наши богохристопоклонники? Кому приписывают они божественность? Ничтожному человеку, который не имел ни таланта, ни ума, ни знаний, ни ловкости и был совершенно презираем в мире. Кому приписывают они ее? Сказать ли? Да, я скажу это: они приписывают ее сумасшедшему, безумцу, жалкому фанатику и злополучному висельнику» (49, т. II, с. 25).

Борец за права бедняков видит окончательное и неопровержимое доказательство ложности учения Христа в том,

«что он всегда был беден, был только сыном плотника...» (49, т. II, с. 26).

Религия — источник большинства общественных зол и, в частности, неравенства людей, которое держится лишь ее авторитетом. Мелье признает необходимость «некоторой зависимости и подчинения» в каждом обществе. Но сейчас власть основана на насилии, убийствах и преступлениях. В «Завещании» нет речи ни о конкретных мерах для улучшения положения бедняков, ни призывов к богатым сделать что-либо в этом направлении; книга только раздувает ненависть одних к другим.

«Вам, дорогие друзья, рассказывают о дьяволах, вас пугают одним именем дьявола, вас заставляют поверить, что дьяволы — самые злые и отвратительные существа, что они — худшие враги человеческого рода, что они стараются только о том, чтобы погубить людей и сделать их навеки несчастными в аду» (49, т. II, с. 166).
«Но знайте, дорогие друзья, для вас самые злые и настоящие дьяволы, которых вам следует бояться, — это те люди, о которых я говорю, — у вас нет худших и злейших врагов, чем знатные и богатые» (49, т. II, с. 166).

Самой сущностью, истинной причиной неравенства является частная собственность, которую религия тоже оправдывает.

«Оттого одни опиваются и объедаются, роскошествуют, а другие умирают с голоду. Оттого одни почти всегда веселы и радостны, а другие вечно в трауре и печали» (49, т. II, с. 201).

Вся социальная программа Мелье сводится к нескольким строчкам:

«Каким великим счастьем было бы для людей, если б они сообща пользовались жизненными благами» (49, т. II, с. 209).

В справедливом обществе, считает Мелье, производство и потребление должны быть организованы на началах общности.

«Люди должны владеть всеми благами и богатствами земли сообща и на равных правах и пользоваться ими тоже сообща и равномерно» (49, т. II, с. 198).

Еда, одежда, воспитание детей не должны сильно различаться в разных семьях. Все должны трудиться под руководством мудрых старцев (в другом месте говорится о выборных должностных лицах).

Эти меры приведут к чудесным результатам: никто не будет нуждаться, все будут любить друг друга, исчезнет тяжелый труд, обман, тщеславие. Тогда, говорит Мелье,

«не видно было бы на земле несчастных людей, тогда как теперь мы видим их на каждом шагу» (49, т. II, с. 217).

Семейные отношения также должны измениться, ибо падет великое зло, привнесенное церковью, — нерасторжимость брака.

«Надо, чтобы предоставили одинаковую свободу мужчинам и женщинам беспрепятственно сходиться, следуя своему влечению, равно как свободу расходиться и расставаться друг с другом, когда им станет в тягость совместная жизнь или когда новое влечение побудит их к заключению другого союза» (49, т. II, с. 214).

После чтения «Завещания» остается впечатление, что это произведение глубоко личное, что в нем нашли отражение интимные стороны личности автора. Поэтому интересны те места сочинения, в которых говорится об этой личности.

Книга начинается с обращения Мелье к его прихожанам:

«Дорогие друзья, мне нельзя было при жизни открыто высказать то, что я думал о порядке и способе управления людьми, об их религиях и правах, это сопряжено было бы с очень опасными и прискорбными последствиями; поэтому я решил сказать вам это после смерти» (49, т. I, с. 55).

О себе Мелье сообщает:

«Я никогда не был столь глуп, чтобы придавать значение таинствам и сумасбродствам религии, я никогда не ис-

пытывал влечения участвовать в них или даже говорить о них с почтительностью и одобрением» (49, т. II, с. 73). «Я всей душой ненавидел нелепые обязанности своей профессии и особенно эти идолопоклоннические и суеверные мессы и вздорные и смешные причащения св. таин, которые я вынужден был проделывать» (49, т. I, с. 77).

Кончается книга словами:

«После всего сказанного пусть думают обо мне, пусть судят, говорят обо мне и делают все, что угодно; я нисколько об этом не беспокоюсь. Пусть люди приспособляются и управляют собой, как им угодно; пусть они будут мудры или безумствуют, пусть они будут добрыми или злыми, пусть говорят после моей смерти или делают со мною все, что хотят, мне до этого совсем нет дела. Я уже почти не принимаю участия в том, что происходит в мире. Мертвых, с которыми я собираюсь идти одной дорогой, не тревожит уже ничто, их уже ничто не заботит.

Этим **ничто** я тут и закончу. Я и сам сейчас не более как ничто, а вскоре и в полном смысле буду ничто» (49, т. II, с. 377).

Это не были пустые слова: Мелье покончил с собой в возрасте 55 лет.

История «Завещания» любопытна. Оно (или отрывки из него) попало в руки к Вольтеру, на которого произвело громадное впечатление. Он писал о «Завещании»:

«это произведение, крайне необходимое демонам, превосходный катехизис Вельзевула. Знайте, что это очень редкая книга, это **совершенство»** (49, т. III, с. 405).

Лицам, которых он называл «братьями», Вольтер не раз писал, поощряя распространять отрывки из «Завещания».

«Знайте, что благословение Божье над нашей зарождающейся церковью: в одной из провинций были розданы 300 экз. Мелье, которые дали много новообращенных» (49, т. III, с. 417).

Книга считалась опасной. Понуждая ее издавать, Вольтер писал:

«Нельзя ли обратиться за этим, не компрометируя себя и никого, к добряку Мерлену? Я не желал бы, чтобы кто-нибудь из наших братьев нес малейший риск» (49, т. III, с. 416).

«Поблагодарим добрых людей, отдающих его даром, и испросим у всевышнего благословения для этого полезного чтения (49, т. III, с. 419).

«...У вас умные друзья, которые не прочь будут иметь эту книгу у себя в надежном месте, впрочем, она годится для наставления молодежи» (49, т. III, с. 408).

«Жан Мелье должен убедить весь мир. Почему его евангелие так мало распространено? Вы слишком вялы в Париже! Вы прячете свой светильник» (49, т. III, с. 410).

«По-христиански желаю, чтобы «Завещание» священника размножилось, подобно 5 хлебам, и накормило 4-5 тыс. душ» (49, т. III, с. 411).

Позже, в 1793 г., когда Конвент проводил дехристианизацию и вводил культ Разума, Анахарсис Клоотс предложил поставить в храме Разума статую первого священника, который отрекся от религиозных заблуждений, — «смелого, великодушного и великого Жана Мелье».

«Кодекс природы, или Истинный дух законов» Морелли (50) появился в 1755 году. Об авторе его почти ничего не известно — до сих пор ведутся споры, существовало ли такое лицо или это был чей-то псевдоним.

В основе системы Морелли лежит представление о естественном состоянии или «кодекс природы», которому должно следовать человечество, чтобы жить счастливо и нравственно. Разрыв с естественным состоянием произошел через частную собственность, которая явилась причиной всех бед человечества. Только ее упразднение может привести назад к естественному и счастливому состоянию.

IV часть книги содержит законодательство, которое должно быть, по мысли Морелли, положено в основу идеального общества.

Центральное место занимают три «основных и священных закона». Первый из них упраздняет частную собственность. Исключение делается лишь для «вещей, которые каждый употребляет для удовлетворения своих потребностей, для удовольствий или для своего повседневного труда». Второй закон объявляет всех граждан должностными лицами, которых государство обеспечивает работой и содержанием. Третий

закон прокламирует всеобщую обязанность трудиться «согласно распределительному закону».

Все граждане обязаны от 20 до 35 лет заниматься земледелием, а потом оставляются на этой работе или переводятся в ремесленники. С 40 лет каждый имеет право свободного выбора профессии.

Весь продукт общества распределяется через общественные склады. Торговля и обмен запрещены «священным законом».

Население живет в городах, разбитых на равные, одинаковые кварталы. Все здания одинаковой формы. Все носят платье из одной и той же материи.

По достижении определенного возраста каждый гражданин обязан вступить в брак. Дети воспитываются в семье до 5 лет, после чего поступают в предназначенные для их воспитания дома. Обучение (а также пища и одежда) всех детей совершенно одинаково. В 10 лет дети переходят для дальнейшего обучения в мастерские.

Число лиц, посвятивших себя наукам и искусствам, строго ограничивается «как для всякого вида занятий, так и для каждого города».

«Моральная философия» раз навсегда ограничивается положениями, выработанными в трактате Морелли,

> «не будет добавляться ничего, выходящего за границы, предписанные законом» (50, с. 202).

Зато в области естественных наук представляется полная свобода исследования.

Созданные Морелли законы будут выгравированы на колоннах или пирамидах, возведенных на главной площади каждого города.

За попытку изменения священных законов человека объявляют помешанным и пожизненно замуровывают в пещеру,

> «...его дети и вся его семья отрекутся от этого имени» (50, с. 238).

Все эти положения нам уже встречались — у Мора или Кампанеллы. Интерес системы Морелли заключается в том, что она содержит идею развития общества от первобытного состояния до социализма.

Человечество некогда жило в «естественном состоянии» — это был тот золотой век, память о котором сохранилась у всех народов. Оно утратило это состояние, допустив частную

собственность, благодаря ошибке законодателей. Возвращение к строю без частной собственности произойдет благодаря прогрессу, который Морелли считает основной движущей силой истории.

«Явления, в которых я его наблюдаю, показывают мне везде, вплоть до комариного крылышка, наличность последовательного развития; я испытываю, я чувствую прогресс разума. Я вправе, следовательно, сказать, что по чудесной аналогии существуют благоприятные превращения и в области моральной и что, несмотря на свою силу и свою приятность, законы природы лишь постепенно приобретают полную власть над человечеством» (50, с. 159).

Только испробовав разные формы правления, люди поймут, в чем их истинное благо. Как неизбежное торжество разума возникнет в конце концов описанное Морелли общество, и человечество закончит свой путь от бессознательного золотого века — к сознательному.

О распространении социалистических идей в «век просвещения» можно судить по тому явному сочувствию, с которым о них говорится в самом влиятельном сочинении того времени — знаменитой **«Энциклопедии».** В статье «Законодатель», которая появилась в IX томе «Энциклопедии» в 1765 г. и автором которой является, по-видимому, Дени Дидро. в качестве основной цели всякого законодательства выдвигается замена «духа собственности» — «духом общности». Если в государстве царит «дух общности», то его граждане не сожалеют о том, что отказались от своей воли в пользу общей воли, любовь к отечеству становится их единственной страстью.

Эти несколько неопределенные высказывания автор конкретизирует, приводя в качестве образца законов, основывающихся на духе общности, законы Перу *. Он пишет:

«Законы Перу стремились соединить граждан узами человечности; в то время, как законодательства других стран запрещают причинять друг другу зло, в Перу они предписывали неустанно творить добро. Эти законы,

* Некоторые сведения об общественном и экономическом строе империи инков (которая подразумевается здесь, когда речь идет о Перу), читатель найдет в I главе следующей части этой работы.

устанавливая (насколько это возможно вне естественного состояния) общность имуществ, ослабляли дух собственности — источник всех пороков. Самыми лучшими днями, торжественными днями были в Перу те дни, когда обрабатывалось общественное поле, поле старика или сироты. Тот, кому в виде наказания запрещалось работать на общественном поле, считал себя несчастнейшим человеком. Каждый гражданин трудился для всех граждан, сносил плоды своего труда в государственные амбары и в награду получал плоды трудов других граждан» (цитировано в 51, с. 127).

Позже, в 1772 г., Дидро вернулся к мыслям о социалистической форме государственного устройства. В произведении «Добавление к путешествию Бугенвиля» он описывает жизнь таитян, остров которых якобы посетил путешественник.

У дикарей все общее, они все вместе трудятся в сельском хозяйстве. Брака не существует и дети воспитываются обществом. Обращаясь к путешественнику, старый таитянин говорит:

«Здесь все принадлежит всем, а ты проповедовал какое-то различие между **моим** и **твоим**» (52, с. 43).
«Оставь нам наши нравы. Они более мудры и более добродетельны, чем твои; мы не желаем променять то, что ты называешь невежеством, на твое бесполезное знание. Мы обладаем всем, что необходимо и полезно нам. Неужели мы заслуживаем презрения за то, что не сумели создать себе излишних потребностей?.. Не внушай нам ни твоих мнимых потребностей, ни твоих химерических добродетелей» (52, с. 44).
«Наши девушки и женщины принадлежат всем... Молодая таитянка отдавалась восторгам в объятиях молодого таитянина, ожидала с нетерпением, чтобы мать сняла с нее покрывало и обнажила грудь... Без стыда и страха она принимала в нашем присутствии, посреди круга невинных таитян, при звуках флейт, среди плясок, ласки того, кого намечало ее юное сердце и тайный голос ее чувственности. Способен ли ты заменить каким-либо более доблестным и великим чувством то чувство, которое мы им внушили и которое воодушевляет их?» (52, с. 43-45).

Об отношении Дидро к социалистическим теориям го-

ворит также и то, что «Кодекс природы» Морелли включался в собрание сочинений Дидро — безо всяких возражений со стороны последнего. Это свидетельствует не только о моральных принципах Дидро — но и о его сочувствии социалистическим идеям.

«Истинная система» Дешана. В заключение мы скажем об одной из самых ярких фигур всего течения теоретиков социализма в XVIII веке — бенедиктинском монахе Дешане. При жизни им были опубликованы «Письма о духе века» (1769 г.) и «Голос разума против разума природы» (1770) — анонимно. Но самые его оригинальные мысли содержатся в сочинении «Истина или достоверная система», которое сохранилось в виде рукописи и было опубликовано лишь в нашем веке, а полностью — только в последние годы (53).

Дешан — автор одной из самых ярких и последовательных социалистических систем. С другой стороны, он — поразительно глубокий философ. Его называют иногда предшественником Гегеля. Это безусловно верно; но сверх того, пройдя тот же путь, что и Гегель, Дешан развил и многие концепции, к которым пришли ученики Гегеля левого направления: Фейербах, Энгельс, Маркс. А своей концепцией Ничто он во многом предвосхитил современных экзистенциалистов.

Мировоззрение Дешана ближе всего к материализму, хотя вряд ли полностью с ним совпадает. В мире он видит одну материю, которую, однако, понимает очень своеобразно:

> «Мир, — говорит Дешан, — существовал и будет существовать вечно» (53, с. 317).

В нем протекает вечный же процесс появления одних частей из других и их уничтожения:

> «Все существа выходят одно из другого, входят одно в другое и все различные роды их суть лишь виды универсального рода» (53, с. 127).
> «Все существа обладают жизнью, как бы они ни казались мертвы, ибо смерть есть лишь относительно меньшее проявление жизни, а не отрицание ее» (53, с. 127).

Жизнь для Дешана — это различные формы движения. Он говорит о природе:

> «Всё в ней по-своему обладает способностью чувствования, жизнью, мыслью, разумом, то есть движением.

Ибо что означают в сущности все эти слова, если не действие или движение частей нас составляющих?» (53, с. 135).

Этим определяется место человека во вселенной и, в частности, свобода его воли:

«Если мы верим в то, что мы обладаем волей и свободой, то происходит это, во-первых, вследствие абсурда, заставляющего нас верить в некоего Бога, и вытекающей из него веры в то, что у нас есть душа, имеющая перед Богом заслуги и провинности; а во-вторых, потому что мы не видим внутренних пружин нашего механизма...» (53, с. 136-137).

Бога Дешан признает идеей, созданной человечеством, продуктом определенных социальных отношений, основанных на частной собственности. Религии не было, пока не сложились эти отношения, и ее не будет, когда они разрушатся. Сама религия является не только результатом угнетения людей, но и средством, помогающим угнетению, она — одно из основных препятствий к переходу человечества в более счастливое социальное состояние.

Дешан говорит:

«Слово «Бог» подлежит устранению из наших языков» (53, с. 133).

И тем не менее он яростный противник атеизма. Он говорит о своей системе:

«На первый взгляд можно подумать, что это краткое изложение атеизма, ибо в нем разрушается всякая религия; но, поразмыслив, нельзя не убедиться, что это вовсе не изложение атеизма, ибо на место Бога рассудочного и морального (которого я предаю уничтожению, ибо он в действительности дает лишь представление о человеке, более могущественном, чем другие люди) я ставлю бытие метафизическое, являющееся основным началом нравственности, которая тут далеко не произвольна...» (53, с. 154).

Здесь Дешан имеет в виду свое понимание вселенной, которой он приписывает три разных аспекта. Первый — это

ЦЕЛОЕ — это вселенная как соединение всех своих частей. ЦЕЛОЕ — «основа, проявлениями которой являются все видимые существа», но оно имеет иную (не физическую) природу, чем его части, поэтому его нельзя увидеть, но можно постигнуть разумом. Второй — ВСЕ — это вселенная как единое понятие.

> «ЦЕЛОЕ предполагает наличие частей. ВСЕ этого не предполагает» (53, с. 87).
>
> «Под ВСЕМ я разумею существование в себе, существование само по себе... иными словами... не существующим через что-либо иное, кроме самого себя» (53, с. 87-88).
>
> «ВСЕ, не состоящее из частей, существует; оно неотделимо от ЦЕЛОГО, которое состоит из частей и которого оно является одновременно утверждением и отрицанием» (53, с. 124).

Но, пожалуй, наиболее поразителен третий аспект вселенной, который Дешан вводит в свою систему. Он подчеркивает отрицательный характер всех определений, применяемых к ВСЕ:

> «ВСЕ уже не частичная масса существ, а масса без частей... **не единое бытие**, существующее во многих существах..., а бытие **единственное**, отрицающее всякое другое бытие, кроме него самого... по поводу которого можно лишь отрицать то, что утверждается в другом, оно уже не чувственное или результат чувственных существ, а НИЧТО, само небытие, которое одно лишь и не может быть ничем иным, как отрицанием чувственного...» (57, с. 125-126).
>
> «ВСЕ — НИЧТО» (53, с. 129).
>
> «Никогда до меня, по всей вероятности, не писали, что ВСЕ и НИЧТО — одно и то же» (53, с. 130).

Этот принцип Дешан кладет в основу учения о существовании:

> «В чем причина существования? Ответ. Причина в том, что НИЧТО есть нечто, в том, что оно — существование, в том, что оно — ВСЕ» (53, с. 321).

Здесь он может найти место и Богу:

> «Бог есть НИЧТО, само несуществование» (53, с. 318).

По-видимому, именно эти принципы и те следствия, которые он из них выводит, Дешан и противопоставляет атеизму, объявляет его чисто негативным, разрушительным учением, называя «атеизмом скотов», то есть существ, не **преодолевших** религию, а еще до нее не развившихся.

С этой точкой зрения связано и высокомерное, презрительное отношение Дешана к современным ему философам-просветителям. Он обвиняет их в том, что их построения не научны, основываются на фантазиях.

> «Пусть наши философы-разрушители убедятся, насколько бесплодны и ничтожны были их усилия, направленные против Бога и религии. Философы были бессильны выполнить свою задачу до тех пор, пока они не касались существования гражданского состояния, которое одно является причиной возникновения идеи морального и универсального существа и всех религий» (53, с. 107).
> «Состояние всеобщего равенства не вытекает последовательно из учения атеизма. Для наших атеистов, как и для большинства людей, оно всегда казалось порождением фантазии» (54, с. 41).

И эти фантазии далеко не безобидны. Существуют лишь два выхода — тот, который предлагает религия, и тот, который предлагает его, Дешана, система. Подтачивать религию, пока не подготовлена почва для второго выхода, — значит содействовать приближению разрушительной революции. В «Голосе Разума» Дешан говорит:

> «Эта революция, конечно, будет иметь своим источником современные философские настроения, хотя этого большинство не подозревает. Она будет иметь гораздо более печальные последствия и причинит гораздо большие разрушения, чем революция, вызванная какой-либо ересью. Но разве эта революция не начинается? Разве не пало уже разрушение на устои религии, разве не готовы они пасть, да и все остальное?» (Цитировано в 54, с. 6).

Негативному характеру атеизма просветителей Дешан противопоставляет позитивный, по его мнению, характер своей системы:

«Система, предлагаемая мною, подобно атеизму, лишает нас радости рая и ужасов ада; но, в противоположность атеизму, она не оставляет никакого сомнения в правомерности уничтожения и ада, и рая. Наконец, она даёт нам в высшей степени важное убеждение, которого не давал и никогда не сможет дать атеизм; именно — убеждение в том, что для нас рай может существовать только в одном месте, а именно — в этом мире» (53, с. 154).

На метафизике Дешана основывается его социальная и историческая доктрина. Основой ее является концепция эволюции человечества в направлении наибольшего проявления идеи единения, Целого:

«Идея Целого равносильна идее порядка, гармонии, единства, равенства, совершенства. Состояние единения или общественное состояние вытекает из идеи Целого, которое само есть единство, единение; люди в целях своего собственного благополучия должны жить в общественном состоянии» (53, с. 335).

Механизм этой эволюции — развитие социальных институтов, которые определяют собой все другие стороны человеческой жизни — язык, религию, мораль... Например:

«Абсурдно было бы допустить, что человек вышел из рук Бога взрослым, моральным и владеющим способностью речи: речь развивалась по мере того, как общество становилось тем, что оно собой представляет» (53, с. 102).

Различные проявления зла Дешан считает продуктом социальных отношений, даже гомосексуализм, например, объясняя их влиянием.

Сами же социальные институты складываются в результате воздействия материальных факторов — необходимости совместной охоты, охраны стад, а также преимуществ физического строения человека, в особенности строения его руки.

Весь исторический процесс Дешан делит на три ступени или состояния, которые должно пройти человечество:

«Для человека существуют только три состояния: состояние дикости, или состояние животных в лесах, состоя-

ние законов * и состояние нравов. Первое является состоянием разъединения без единения, без общества; второе состояние — наше — состояние крайнего разъединения в единении, и третье состояние — это состояние единения без разъединения. Это состояние неоспоримо единственное, могущее, насколько это возможно, составить силу и счастье людей» (53, с. 275).

В состоянии дикости люди гораздо счастливее, чем в состоянии законов, в котором живет современное цивилизованное человечество:

«...состояние законов для нас, людей в гражданском состоянии, неоспоримо хуже, чем в состоянии дикости» (53, с. 184).

Это верно в применении к современным диким народам:

«Мы относимся к ним с пренебрежением, однако не подлежит сомнению, что их состояние много менее безрассудно, чем наше» (53, с. 185).

Но вернуться в состояние дикости нам невозможно: оно необходимо должно было разрушиться и породить состояние законов в силу объективных причин и, прежде всего, появления неравенства, власти и частной собственности.

Частная собственность — это основная причина, порождающая все пороки состояния законов:

«**Твоё и моё** по отношению к земным благам и к женщинам существует только под сенью наших нравов, порождая все зло, которое санкционирует эти нравы» (53, с. 178).

Состояние законов, по мнению Дешана, — состояние наибольшего несчастья для наибольшего числа людей. Само зло он считает порождением этого состояния:

«Зло в человеке имеет место только благодаря существующему гражданскому состоянию, которое бесконечно противоречит его природе. В человеке не было такого зла в стадном состоянии» (53, с. 166).

* В других случаях Дешан называет его гражданским состоянием.

Но именно те стороны состояния законов, которые делают его особенно непереносимым для людей, подготовляют, согласно Дешану, переход в состояние нравов, которое, по-видимому, и является тем «раем в этом мире», о котором Дешан говорил в приведенной выше цитате. Его описание, полное ярких подробностей, составляет одну из самых своеобразных и последовательных социалистических утопий.

Вся жизнь в состоянии нравов будет полностью подчинена одной цели: максимальному осуществлению идеи равенства, общности. Люди будут жить без **твоего** и **моего**, исчезнет специализация, разделение труда.

> «Женщины являлись бы общим достоянием для мужчин, как мужчины для женщин» (53, с. 206),
> «дети не принадлежали бы в отдельности тем или иным мужчинам и женщинам» (53, с. 206),
> «женщины, способные кормить грудью и небеременные, без разбору давали бы детям свою грудь» (53, с. 212).
> «Но как же, возразят мне, неужели матери не оставляли бы при себе своих собственных детей? Нет! К чему эта собственность...?» (53, с. 212).

Автора не пугает, что этот образ жизни может привести к кровосмешению.

> «Говорят, что кровосмешение в первой степени противно природе. Оно всего только противно природе наших нравов, ничего более» (53, с. 212).

Все люди

> «знали бы только общество и принадлежали бы ему одному, единственному собственнику» (53, с. 211).

Для перехода в это состояние придется уничтожить многое из того, что сейчас считается ценным, например,

> «все то, что мы именуем прекрасными произведениями искусства. Жертва эта была бы, несомненно, велика, но принести ее необходимо» (53, с. 202).

Исчезнуть должны не только изящные искусства — поэзия, живопись или архитектура, но и наука и техника. Люди не станут строить кораблей или изучать земной шар.

«И зачем понадобилась бы им ученость Коперников, Ньютонов и Кассини?» (53, с. 224).

Язык станет гораздо более простым и гораздо менее богатым. Все люди станут говорить на одном языке, а язык этот будет стабилен и не подвержен изменениям. Исчезнет письменность и отпадет необходимость в утомительном труде изучения грамоты. Дети вообще не будут учиться: все необходимое они усвоят, подражая старшим.

Отпадет и необходимость рассуждать:

«В состоянии дикости не размышляли и не рассуждали, потому что в этом не нуждались; при состоянии законов размышляют и рассуждают, потому что нуждаются в этом; при состоянии нравов не будут размышлять и рассуждать, потому что в этом не будут больше нуждаться» (53, с. 296).

Одна из самых ярких иллюстраций этого изменения сознания — гибель всех книг. Все они найдут свое употребление в том, для чего они, собственно, только и годны — для растопки печей. Все написанные до сих пор книги имели своей целью сделать необходимой и подготовить ту книгу, которая доказывала их ненужность — книгу Дешана. Она переживет их все, но под конец тоже сгорит — последней из книг.

Жизнь людей упростится и облегчится. Они почти не будут добывать и обрабатывать металлов — большинство вещей будет сделано из дерева. Не будут строить больших домов, а жить станут в деревянных хижинах.

«Мебель их состояла бы только из скамей, полок и столов...» (53, с. 217).

«Свежая солома, переходящая затем от них на постилку для скота, составляла бы общее и здоровое ложе, на котором они предавались бы отдыху. Они располагались бы для этого без разбора, женщины вперемешку с мужчинами, предварительно уложив немощных стариков и детей, которые спали бы отдельно» (53, с. 221).

Еда была бы по преимуществу вегетарианской, а тем самым изготовление ее было бы гораздо легче.

«В их очень скромном существовании им необходимо было бы знать лишь немного вещей, и это были бы как раз те вещи, узнать которые всего легче» (53, с. 225).

Это изменение жизни связано с коренным изменением психики, в том направлении,

«чтобы склонность каждого была бы вместе с тем и склонностью всеобщей» (53, с. 210).

Исчезнут «отдельные связи» между людьми и яркие индивидуальные чувства:

«не было бы ярких, но мимолетных ощущений счастливого любовника, героя-победителя, достигшего своей цели честолюбца, увенчиваемого художника...» (53, с. 205).
«...Все дни походили бы один на другой» (53, с. 211),

и даже все люди стали бы на одно лицо:

«При состоянии нравов не плакали бы и не смеялись бы. На всех лицах написан был бы ясный вид довольства, и, как я уже говорил, почти все лица имели бы почти один и тот же вид. В глазах мужчины любая женщина походила бы на других женщин, а любой мужчина — на другого мужчину в глазах женщин» (53, с. 205).

Головы людей станут

«столь же гармоничными, насколько они ныне различаются» (53, с. 214).
«Они несравненно больше нашего придерживались бы одинакового образа действий во всем и не выводили бы из этого заключения — как мы поступаем по отношению к животным, — что так поступать — значит проявлять недостаток разума и понимания» (53, с. 219).

Это новое общество породит и новое мировоззрение.

«И они не сомневались бы в том, — но нисколько этого не страшась, — что и люди существуют лишь в результате подобного же рода превратности и что в некий день им суждено вследствие таких же превратностей погибнуть, с тем, быть может, чтобы в последовательности времен вновь быть воспроизведенными путем превращения из одного вида в другой» (53, с. 225).
«Подобно тому, как они, так же, как и мы, не считались

> бы с тем, что они раньше были мертвы, то есть что составляющие их части не существовали в прошлом в виде человека, они, будучи последовательнее нас, не придавали бы никакого значения и прекращению существования в этом виде в будущем» (53, с. 228).
> «Похороны их не отличались бы от погребения скота» (53, с. 229),

так как

> «их мертвые собратья не должны для них значить больше мертвой скотины» (53, с. 229),
> «они не были бы привязаны к данному человеку, в частности, в такой мере, чтобы ощущать его смерть как личную потерю и оплакивать ее» (53, с. 230).
> «Они умирали бы смертью тихой, смертью, похожей на их жизнь...» (53, с. 228).

§ 4. Первые шаги

Мы видели, как социализм был выношен во чреве просветительской философии. Новорожденный увидел свет во время Великой Революции и был выкормлен молочком матушки Гильотины. Но его первые шаги на жизненном поприще относятся уже к тому времени, когда миновала героическая эпоха террора. Трогательно видеть, как за очаровательной младенческой неловкостью уже проглядывают черты того героя, который вскоре будет колебать царства и рушить троны.

В 1796 г., после падения Робеспьера и во время правления Директории, в Париже было основано тайное общество, готовившее политический переворот и разрабатывавшее программу будущей социалистической организации страны. Во главе общества стояла Тайная Директория Общественного Спасения, опиравшаяся на сеть агентов. Руководящими ее членами были Филипп Буонаротти и Ноэль (переименовавший себя сначала в Камилла, а затем в Гракха) Бабеф. Был создан военный комитет для подготовки восстания. Заговорщики надеялись на поддержку армии. По их подсчетам, им должны были активно содействовать 17 тысяч человек. По доносу руководители заговора были арестованы; двое, в том числе Бабеф, — казнены, Буонаротти — сослан. Вернувшись из ссылки, Буонаротти продолжал пропаганду своих

взглядов. Под его влиянием находилось большинство деятелей революционного социализма того времени. В частности, находясь в Женеве, он основал кружок, который впоследствии оказал большое влияние на Вейтлинга. Роль Вейтлинга в формировании взглядов Маркса общеизвестна.

Многие документы общества, характеризующие его взгляды, были опубликованы правительством сразу после раскрытия заговора. Подробное изложение заговора и разработанных планов дал позже Буонаротти в книге «Заговор Равных».

Основой мировоззрения общества было стремление к равенству любой ценой. Оно отразилось и в его названии: «Союз равных». Этот принцип был обоснован в их «Манифесте» с неуязвимой галльской логикой:

> «Все люди равны, не так ли? Этот принцип неопровержим, ибо только лишившись руссудка, можно со всей серьезностью назвать день ночью» (55, т. II, с. 134).

Заложив таким образом незыблемую основу, «Манифест» переходит к выводам из этой аксиомы:

> «Мы хотим действительно равенства или смерти — вот чего мы хотим» (55, т. II, с. 134).
> «Ради него мы согласны на все; согласны смести всё, чтобы держаться его одного. Пусть исчезнут, если надо, все искусства, только бы нам осталось подлинное равенство» (55, т. II, с. 135).
> «Пусть исчезнут, наконец, возмутительные различия между богатыми и бедными, большими и малыми, господами и слугами, управляющими и управляемыми» (55, т. II, с. 136).

Выводом из этого принципа является прежде всего провозглашение общности имущества:

> «Аграрный закон, или раздел обрабатываемых земель, был кратковременным требованием некоторых беспринципных солдат, некоторых племен, движимых скорее инстинктом, нежели разумом. Мы же стремимся к чему-то более возвышенному и более справедливому, к общности собственности или общности имуществ» (55, т. II, с. 135).
> «...вся собственность, сосредоточенная на национальной территории, едина; она неизменно принадлежит народу,

который один только вправе распределить пользование ею и ее плодами» (55, т. I, с. 295).

Право индивидуальной собственности отменяется. Вся страна превращается в единое хозяйство, построенное исключительно на бюрократическом принципе. Торговля, — кроме самой мелкой, — прекращается, деньги изымаются из внутреннего употребления.

«...необходимо, чтобы все произведения земли и промышленности хранились в общественных складах, откуда они будут отпускаться для равного их распределения между гражданами под надзором ответственных за это должностных лиц» (55, т. I, с. 309).

Одновременно вводится трудовая повинность.

«Лица, ничего не делающие для отечества, не могут пользоваться никакими политическими правами; они — иностранцы, которым республика оказывает гостеприимство» (55, т. II, с. 206).
«Ничего не делают для отечества те, кто не служит ему полезным трудом.
Закон рассматривает как полезный труд:
земледелие, скотоводство, рыболовство, судоходство;
мелкую торговлю;
перевозку людей и вещей;
военное дело;
преподавательскую и научную деятельность» (55, т. II, с. 296).
«Лица, занимающиеся преподаванием и наукой, должны предоставить свидетельство о благонадежности. Лишь в этом случае их труд будет считаться полезным» (55, т. II, с. 297).
«Должностные лица руководят работами, следят за тем, чтобы они равномерно распределялись» (55, т. II, с. 297).
«Иностранцам воспрещается участие в публичных собраниях. Иностранцы находятся под непосредственным надзором верховной администрации, которая может выслать их из их постоянного места жительства в места исправительного труда» (55, т. II, с. 297).

Под страхом смертной казни им запрещается иметь оружие.

Создатели этих планов отдают себе отчет в том, что их исполнение потребует невиданного роста числа должностных лиц. Эту проблему они ставят широко:

«В самом деле, никогда еще нация не имела их в таком количестве. Помимо того, что в известных отношениях каждый гражданин являлся бы должностным лицом, надзирающим за самим собой и за другими, не подлежит сомнению, что общественные должности были бы весьма разнообразны и должностные лица весьма многочисленны» (55, т. I, с. 372).

Вот как мыслятся взаимоотношения отдельных личностей с этой бюрократией:

«В задуманном Комитетом общественном строе отечество завладевает человеком со дня его рождения и не покидает до самой смерти» (55, т. I, с. 380).

Власть начинает с воспитания ребенка:

«...предохраняет его от опасной ложной нежности и рукой его матери отводит его в государственное учреждение, где он приобретает добродетели и знания, необходимые истинному гражданину» (55, т. I, с. 380).

Из казенных школ юноши переходят в военные лагеря и лишь затем под руководством «должностных лиц» приступают к полезному труду.

«Муниципальная администрация постоянно осведомлена о положении трудящихся каждого класса и о выполняемом ими задании. Она регулярно доводит об этом до сведения верховной администрации» (55, т. II, с. 304). «Верховная администрация осуждает на принудительные работы, под надзором указываемых коммун, лиц обоего пола, подающих обществу вредный пример отсутствия у них гражданского сознания, пример праздности, роскошного образа жизни и разнузданности» (55, т. II, с. 305).

Последняя идея развита с любовью и в больших подробностях:

«Острова Маргариты и Онорэ, Гиерские острова, острова

Олерон и Рэ будут превращены в места исправительного труда, куда будут выселяться для принудительных общественных работ подозрительные иностранцы и лица, арестованные за обращение с воззванием к французам. Доступ к этим островам будет прекращен. На них будет существовать администрация, подчиняющаяся непосредственно правительству» (55, т. II, с. 299).

После этих мрачных картин нас радует раздел

«Свобода печати».
«...необходимо будет подумать о том, какими средствами извлечь из печати всю ту помощь, которую от нее можно ожидать без риска снова увидеть справедливость равенства и права народа поставленными под вопрос, а республику — отданной во власть нескончаемых и роковых дискуссий» (55, т. I, с. 390).

Оказывается, эти «средства» очень просты:

«Никто не может высказывать взгляды, находящиеся в прямом противоречии со священными принципами равенства и народного суверенитета» (55, т. I., с. 391).
«Воспрещается публикование любого сочинения, имеющего мнимо разоблачительный характер» (55, т. I, с. 391).
«Любое сочинение печатается и распространяется лишь в том случае, если блюстители воли нации считают, что его опубликование может принести пользу республике» (55, т. I, с. 391).

Диву даешься, как создатели этой системы сумели вспомнить и позаботиться о малейших потребностях гражданина будущей республики.

«В каждой коммуне будут в определенное время устраиваться общественные трапезы с обязательным присутствием всех членов общины» (55, т. II, с. 306).
«Член национальной общины получает обычный рацион только в том округе, в котором он проживает, кроме случаев перемещения с разрешения администрации» (55, т. II, с. 307).
«Развлечения, не распространяемые на всех, должны быть строжайшим образом запрещены» (55, т. I, с. 299).

В другом месте это разъясняется:

«...из опасения, как бы воображение, избавленное от надзора строгого судьи, не породило вскоре ужасных пороков, столь противоречащих общему благу» (55, т. I, с. 398).

«Равные» сообщают нам, что они — друзья всех народов. Но **временно,** после их победы Франция должна быть строго изолирована:

«До тех пор, пока другие нации не примкнут к политическим принципам Франции, с ними не могут быть установлены тесные сношения; до этого времени Франция будет усматривать лишь опасность для себя в их нравах, учреждениях и, главным образом, в их правительствах» (55, т. I, с. 357).

Оказывается, был вопрос, в котором среди «Равных» не было единодушия. Буонаротти считал, что должны быть признаны Божественное начало и бессмертие души, так как

«для общества важно, чтобы граждане признавали непогрешимого судью их тайных помыслов и деяний, которые не могут быть настигнуты законом, и чтобы они считали, что необходимым следствием их преданности человечеству и родине будет вечное счастье» (55, т. I, с. 348). «Все так называемые откровения должны были быть изгнаны законами вместе с болезнями, зародыши которых должны были быть постепенно искоренены. До того, как это должно было произойти, всякий волен был сумасбродствовать, только бы общественный строй, всеобщее братство и власть законов не были нарушены» (55, т. I, с. 348-349).

Он считал, что

«Учение Иисуса, изображенное проистекающим из естественной религии, от которой оно не отличается, могло бы послужить опорой для разумного преобразования...» (55, т. I, с. 168).

Бабеф же придерживался более прямых взглядов:

«Я беспощадно нападаю на главного идола, которого до

сих пор чтили и боялись наши философы, осмелившиеся нападать лишь на его свиту и на его окружение... Христос не был ни санкюлотом, ни честным якобинцем, ни мудрецом, ни моралистом, ни философом, ни законодателем» (55, т. II, с. 398).

Академик В. П. Волгин, крупный специалист по литературе утопического социализма, отмечает важное новшество Бабефа и «Равных» по сравнению с другими мыслителями этого направления. В то время, как у его предшественников, Мора, Кампанеллы, Морелли, рисовалась картина уже сложившегося социалистического общества, Бабеф задумывается и над задачами переходного периода, предлагает методы установления и укрепления вновь возникшего социалистического строя. Действительно, в документах «Равных» мы находим много интересного и поучительного в этом отношении.

В уже установившемся социалистическом обществе законодательная власть, само собой разумеется, всецело принадлежит народу. В каждом округе создается «Собрание, осуществляющее народный суверенитет», которое состоит из всех граждан этого округа. Делегаты, назначенные непосредственно народом (процедура «назначения» подробнее не описывается), составляют «Центральное собрание законодателей». Законодательная власть этих собраний ограничивается, однако, выделением некоторых основных принципов, которые «сам народ не вправе ни нарушать, ни видоизменять». Параллельно законодательным собраниям создавались сенаты, состоящие из стариков. Наивысшая власть отдавалась в руки корпорации «блюстителей национальной воли». Она мыслилась как

«своеобразный трибунат, на который был бы возложен надзор за тем, чтобы законодатели, злоупотребив правом издания декретов, не посягнули на законодательную власть» (55, т. I, с. 359).

В период же, непосредственно следующий за переворотом, структура власти предполагалась иной.

«**Какова же будет эта власть?** — таков был деликатный вопрос, который Тайная Директория подвергла тщательному рассмотрению» (55, т. I, с. 216).

Ответ на «деликатный вопрос» сводился в основном к

тому, что власть должна находиться в руках заговорщиков или частично передаваться назначенным ими лицам.

> «...парижскому народу будет предложено учредить облеченное верховной властью Национальное Собрание, состоящее из демократов, по одному из каждого департамента; тем временем Тайная Директория тщательно исследует, кого из демократов надлежит предложить после того, как революция будет осуществлена. Директория не прекратит своей деятельности, а будет осуществлять надзор над образом действий нового Собрания» (55, т. I, с. 293).
> «После долгих колебаний наши заговорщики почти решились испросить у народа декрет, который вверял бы законодательную инициативу и исполнение законов им одним» (55, т. I, с. 290).

В разделе, озаглавленном «В начальной стадии преобразования ведомства должны вверяться только революционерам», говорится:

> «Основать подлинную республику должны лишь те бескорыстные друзья человечества и родины, разум и мужество которых опередили разум и мужество их современников» (55, т. I, с. 375).

Поэтому состоявший из «бескорыстных друзей человечества» Комитет

> «твердо придерживался того, чтобы общественные учреждения, составлявшиеся исключительно из лучших революционеров, обновлялись лишь постепенно» (55, т. I, с. 375).

Более конкретно, из существовавшего в то время Конвента оставлялось 68 указанных Комитетом депутатов. К ним присоединялось 100 депутатов, отобранных «нами совместно с народом».

С первого же дня переворота предпринимались бы и экономические преобразования, как сообщает подготовленный «экономический декрет». Как приятно узнать, что провести их предполагалось на основе полной добровольности! Все, добровольно отказавшиеся от собственности, образуют большую национальную общину. Но всякий сохраняет право в

эту общину не входить. Тогда он приобретает статус «иностранца» со всеми вытекающими из этого правами и обязанностями, о которых мы говорили выше. Экономическое положение «иностранцев» определяется «декретом о налоговых обложениях», который содержит, между прочим, такие статьи:

> «1. Единственными плательщиками налогов являются граждане, не вошедшие в состав общины.
>
> 4. Общая сумма взносов налогоплательщика в каждом текущем году вдвое превышает сумму предыдущего года.
> 6. От лиц, не являющихся участниками национальной общины, может в случае необходимости потребоваться доставка на склады национальной общины, в счет будущих налогов, продовольствия или промышленных товаров» (55, т. II, с. 312-313).

В декрете «О долгах» статья 3 сообщает, что

> «Долги любого француза, ставшего членом национальной общины, по отношению к любому другому французу аннулируются» (55, т. II, с. 313).

Были продуманы и другие меры, которые должны были укрепить вновь созданную власть и способствовать ее реформам. Например,

> «раздача защитникам отечества и беднякам имущества эмигрантов, заговорщиков и врагов народа» (55, т. II, с. 253).

Нельзя отделаться от мысли, что глубокое знание жизни, основанное на трагическом личном опыте, подсказало «бескорыстным друзьям человечества» идею провести в жизнь в первый же день переворота следующие важные реформы:

> «Предметы, принадлежащие народу (!) и заложенные в ломбарде, будут немедленно возвращены ему безвозмездно» (55, т. II, с. 253).
>
> «По окончании восстания неимущие граждане, находящиеся в настоящее время в плохих помещениях, не возвратятся в их обычные жилища; они будут незамедлительно вселены в дома заговорщиков» (55, т. II, с. 281).

(Следует предупредить читателя, что заговорщиками участники «Заговора Равных» называли не себя, а членов правительства и вообще представителей враждебных им классов).

К сожалению, ученики Века Разума не оставили нам своих более подробных соображений по поводу этой операции. Достигло ли благосостояние к тому времени такого уровня, что число неимущих граждан уже не превосходило числа «заговорщиков»? Или, если квартир «заговорщиков» не хватит на всех неимущих, как будут избираться те, кому квартиры будут предоставляться? Из документов «Заговора Равных» мы ничего не узнаем об этом *, но зато узнаем другие интересные подробности:

> «У вышеупомянутых богачей (выше упоминались «заговорщики») будет изъята мебель, необходимая для того, чтобы с удобством обставить жилища санкюлотов» (55, т. II, с. 282).

Наконец, в цепи мер, укрепляющих новый режим, предусмотрен и террор. Восстанавливались трибуналы, действовавшие в период якобинского террора до 9 термидора 1794 г. Предусматривалось

> «возвращение в тюрьмы под страхом объявления вне закона всех лиц, содержавшихся там до 9 термидора II года в том случае, если они не подчинились призыву ограничиться необходимым в пользу народа» (55, т. I, с. 404).
> «Всякое сопротивление должно быть немедленно подавлено силой. Сопротивляющиеся подлежат истреблению. Подлежат также смертной казни: лица, которые будут сами или заставлять других бить сбор. Иностранцы, к какой бы национальности они ни принадлежали, которые будут застигнуты на улице» (55, т. II, с. 232).

Члены существующего правительства — члены обоих Советов и исполнительной Директории — должны были быть уничтожены.

> «Преступление было налицо, карой должна была быть смертная казнь — необходим был великий пример» (55, т. I, с. 283).

---

* Кроме, правда, замечания: «Было бы ошибочно смешивать упорядоченное распределение жилищ и одежды с грабежом...» (55, т. I, с. 282).

«В Повстанческом Комитете существовали и такие взгляды, согласно которым осужденные должны были быть погребены под развалинами своих дворцов, обломки которых напоминали бы самым отдаленным поколениям о справедливой каре, понесенной врагами народа» (55, т. I, с. 284).

Разрабатывая всю эту систему реформ и практических мероприятий, деятели «Союза Равных» не закрывали глаза на возражения, которые они могли встретить:

«Дезорганизаторы, мятежники, заявляют они нам, вы хотите лишь бойни и добычи» (55, т. II, с. 136).

Но они их отметали:

«Никогда еще не был задуман и осуществлен более широкий план» (55, т. II, с. 136).
«Пусть нам укажут, — восклицали иной раз участники заговора, — такой общественный строй, при котором столь крупные результаты достигались бы более простыми и более легко претворяемыми в действие средствами» (55, т. I, с, 339).

С горечью видим мы, как столь совершенно разработанная система натыкается при своем практическом применении на массу самых пошлых, мелких препятствий. Прежде всего, заговорщики не избежали этой «несравненной скорби», как ее называет Рабле, — безденежья. В разделе, озаглавленном «Участники заговора презирали деньги», Буонаротти рассказывает:

«Были предприняты некоторые шаги для получения средств, но самая крупная сумма, которую имела в своем распоряжении Тайная Директория, составляла 240 франков звонкой монетой, посланных посланником одной союзной (?) республики» (55, т. I, с. 251).

Нельзя не присоединиться к его чувствам:

«Как трудно творить добро одними лишь средствами, признанными разумом!» (55, т. I, с. 251).

Но и вторая беда не минула наших героев — внутренние

раздоры при дележе еще незахваченной власти. Сначала к Комитету примкнула небольшая группа, называвшая себя «монтаньяры», но вскоре

> «Комитет был осведомлен, что они втайне прибегали к маневрам, чтобы обойти условия, относительно которых договорились, и обеспечить сосредоточение верховной власти в республике исключительно в руках монтаньяров. Комитет же был до такой степени убежден, что они не могут творить добро, что считал непростительным преступлением малейшее движение, которое передает в их руки власть» (55, т. I, с. 286).

И наконец, третье несчастье — Комитет оказался под влиянием провокатора. Член военного комитета Гризель

> «торопил своих доверчивых коллег, устранял затруднения, подсказывал новые мероприятия и никогда не забывал поддержать мужество окружающих преувеличенным изображением преданности Гренельского лагеря демократии» (55, т. I, с. 265).

И этот-то Гризель и выдал Комитет властям!

Повстанческий комитет уже отрабатывал детали восстания. Один из его членов писал воззвание:

> «**Повстанческий Комитет Общественного Спасения.** Народ одержал победу, тирании больше не существует, вы свободны...» (55, т. I, с. 400).

«На этом писавший был прерван и схвачен», — говорит Буонаротти, не утративший, по-видимому, французского остроумия. Армия и народ не поддержали заговорщиков:

> «Внутренние войска с оружием в руках содействовали походу против демократии, а население Парижа, которое уверили, что арестованы воры, оставалось пассивным зрителем» (55, т. I, с. 417).

Вся атмосфера этого удивительного эпизода вынудила нас к форме изложения, которая выглядит, быть может, странно в нашем повествовании, вообще-то мало располагающем к смеху. Однако такое несоответствие имеет причину в любопытном объективном свойстве изучаемого нами явле-

ния. Социалистические движения в момент зарождения часто поражают своей беспомощностью, оторванностью от жизни, наивным авантюризмом, какими-то комическими, **гоголевскими** чертами (как заметил еще Бердяев). Кажется, что эти безнадежные неудачники не имеют ни одного шанса на успех, но делают все, чтобы скомпрометировать провозглашаемые ими идеи. Однако они только ждут своего часа. В какой-то момент, почти внезапно, этим идеям открывается душа народа, и тогда они становятся силами, определяющими ход истории, а вожди этих движений — вершителями судеб наций (так перепуганный Мюнцер перелезает через стену Альштадта, убегает, обманув своих единомышленников, а вскоре становится одной из ведущих фигур Крестьянской войны, потрясшей Германию). По-видимому, не было никакого противоречия, когда Достоевский в «Бесах» изображал нигилистов в виде кучки в «три человека с половиной», не способной даже устроить серьезные беспорядки в маленьком провинциальном городке, — и в то же время пророчил скорую революцию, которая унесет 100 млн. голов.

РЕЗЮМЕ

Попытаемся суммировать те новые черты социалистической идеологии, которые мы встретили в утопическом социализме и произведениях эпохи Просвещения.

1. Если в Средние века и эпоху Реформации социалистические идеи развивались в рамках движений, хотя бы по форме религиозных, то теперь они все более разрывают с религиозной оболочкой и постепенно приобретают характер, враждебный религии. У Мора и Кампанеллы мы могли указать на отчужденное, иногда ироническое отношение к христианству, замаскированные выпады против него. Уинстенли прямо враждебен современным ему религиям. Дешан отрицает все религии, объявляя идею Бога человеческим изобретением, результатом угнетенного состояния человечества и инструментом угнетения. Вместо этого он выдвигает загадочную концепцию Бога-Ничто. Наконец, Мелье в основу своего мировоззрения кладет ненависть к религии, в особенности к христианству и Христу. Так происходит слияние социалистической идеологии с атеизмом.

2. Социализм этой эпохи заимствует идею средневековой мистики (например, Иоахима Флорского) о том, что история представляет собой имманентный, закономерный эволюцион-

ный процесс. Однако устраняется та цель и движущая сила, которую мистика вносила в это развитие, — познание Бога и слияние с ним. Вместо этого движущей силой истории признается ПРОГРЕСС и как его высший продукт — человеческий разум.

3. Социалистические учения сохраняют представление средневековой мистики о ТРЕХ СТУПЕНЯХ исторического процесса, а также схему ПАДЕНИЯ человечества и его возвращения в первоначальное состояние в более совершенной форме. Социалистические учения складываются из таких частей:

I. МИФ о первоначальном счастливом «естественном состоянии», «Золотом веке», который был разрушен носителем зла, частной собственностью.

II. ОБЛИЧЕНИЕ современности. Современное общество объявляется неисцелимо порочным, несправедливым и бессмысленным, годным только на слом. Лишь на его обломках возможно создание общественного уклада, который обеспечит людям то счастье, которое они вообще способны испытать.

III. ПРОРОЧЕСТВО о новом, построенном на социалистических принципах обществе, в котором исчезнут все недостатки современности. Это единственный путь возвращения человечества в «естественное состояние», как говорит Морелли, путь от бессознательного золотого века — в сознательный.

4. Идея «освобождения», которая средневековыми ересями понималась духовно, как освобождение духа от власти материи, трансформируется в призыв к освобождению от морали современного общества, его социальных институтов и прежде всего — от частной собственности. Движущей силой этого освобождения сначала признается разум, но постепенно его место занимает народ, бедняки. В мировоззрении участников «Заговора Равных» мы видим эту концепцию в уже сложившейся форме. В связи с этим вырабатываются и новые конкретные черты в плане установления «общества будущего» — террор, вселение бедняков в квартиры богачей, конфискация мебели, освобождение от долговых обязательств и т. д.

ЧАСТЬ II

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ СОЦИАЛИЗМ

Глава I. ЮЖНАЯ АМЕРИКА

§ 1. Империя инков

В первой части этой работы мы видели, что устойчивый комплекс социальных идей, который мы условились называть хилиастическим социализмом, высказывался в различные эпохи человеческой истории на протяжении по крайней мере 2,5 тысячелетий. Теперь мы попробуем проследить попытки воплощения этих идей в жизни, в форме некоторого общественного уклада. Наша первая цель — показать, что и здесь, как и в случае хилиастического социализма, речь идет о всемирно-историческом явлении, далеко не ограничивающемся нашим веком. Для этого мы рассмотрим несколько примеров государств, жизнь которых была в большой степени построена на социалистических принципах.

Мы сталкиваемся здесь с более трудной задачей, чем та, которая занимала нас в первой части работы. Ведь автор сочинения, в котором проповедуются социалистические принципы, должен исходить из того, что для его читателей эти идеи являются еще новыми и непривычными, он вынужден их разъяснять. Но скудные хозяйственные или политические документы, сохранившиеся нам от далекой эпохи (а иногда речь будет идти даже о бесписьменной культуре), не растолковывают, в расчете на читателей будущих эпох, смысл употребляемых ими терминов — они рассчитаны на людей, которым эти выражения понятны. Поэтому воссоздать из этих намеков характер жизни, понять правовые и хозяйственные взаимоотношения членов общества, его мировоззрение — задача исключительно трудная, гораздо труднее, чем по ископаемым остаткам воссоздать облик и поведение ящера третичного периода. И в большинстве случаев мы сталкиваемся с тем, что историки здесь не пришли к единому пониманию, они предлагают нам на выбор целую серию разных решений этой задачи.

Если исключить наш век, то один лишь раз во всей истории европейцы смогли своими глазами увидеть подобное государство, многие умные, остро схватывающие наблюдатели

оставили нам свои описания, некоторые из детей народа этой страны приобщились к европейской культуре, нам сохранились и их рассказы о том образе жизни, который вели их отцы. Это явление, которое для историков социализма несравненно важнее, чем для палеонтолога было бы описание вида и поведения динозавра, — это Тавантинсуйуали, империя инков, завоеванная испанскими конквистадорами в XVI в.

Испанцы открыли государство инков в 1531 г. К тому времени оно существовало около 200 лет и достигло своего наибольшего расцвета — оно объединяло территорию теперешнего Эквадора, Боливии, Перу, северную половину Чили и северо-западную часть Аргентины. Население его по некоторым источникам составляло 12 млн. человек.

Испанцам открылась не только грандиозная, но и прекрасно организованная империя. По их рассказам, столица государства — Куско — могла соперничать с крупнейшими городами тогдашней Европы. Ее население составляло около 200 тыс. человек. Испанцы поражались грандиозным дворцам и храмам, фасады которых имели в длину 100-200 м, водопроводу, мощеным улицам. Дома были построены из крупных камней, так прекрасно отполированных и подогнанных, что казались монолитными. Крепость под Куско, построенная из громадных камней весом в 12 т, так поразила испанцев, что они отказывались верить, будто ее построили люди без помощи демонов (56, с. 114, 57, с. 72-82).

Столица была соединена с отдаленнейшими частями империи прекрасными дорогами, не уступавшими римским и далеко превосходившими те, которые были в тогдашней Испании. Они шли по дамбам через болота, вырубались в скалах, пересекали пропасти при помощи висячих мостов (56, с.с. 106, 113, 57, с. 93-96). Четко организованная служба скороходов с подставами обеспечивала связь столицы со всей страной. В окрестностях столицы, других городов и вдоль дорог были расположены государственные склады, наполненные продовольствием, одеждой, утварью и военным снаряжением (56, с. 61-67, 57, с.с. 100-101, 58, с. 61-67).

В полном контрасте с этой великолепной организацией техническая база государства инков была столь же поразительно примитивна. Бóльшая часть орудий и оружия была деревянная и каменная. Железо вообще не употреблялось. Плуг или соха не были известны — земля обрабатывалась деревянной мотыгой. Из домашних животных была известна только лама, от которой получали мясо и шерсть, но как транспортное животное или для работы в сельском хозяйстве

она не применялась. Все сельскохозяйственные работы делались вручную, а передвигаться можно было только пешком или в паланкине. Наконец, инки не знали письменности *, хотя могли передавать большую информацию при помощи «кипу» — сложной системы шнурков с узелками.

Таким образом, низкий уровень техники в государстве инков должен был компенсироваться совершенной организацией громадных масс населения. Естественно, что благодаря этому личные интересы в значительной степени подчинялись государственным. А это делает правдоподобным, что в обществе инков мы можем встретить некоторые социалистические тенденции.

Ниже мы приведем очень краткий очерк структуры общества инков. К счастью, о нем известно довольно много. Конквистадоры оказались не такими солдафонами, как можно было думать: они многое остро схватывали, и записи некоторых из них сохранились. За ними шли католические священники, тоже оставившие подробные описания. Наконец, конквистадоры женились на представительницах правящего сословия, и дети от этих браков, принадлежавшие к испанской аристократии, в то же время сохранили тесные связи с местным населением — им принадлежат наиболее ценные описания жизни в государстве инков до испанского завоевания.

Население государства инков разделялось на 3 слоя.

1) Инки — господствующее сословие, потомки племени, завоевавшего некогда более древнее государство в районе озера Тицикака и расширившего его потом до огромной империи. Разные авторы называют их аристократией, элитой, борюкратией. Из этого слоя происходила администрация государства, офицерский корпус, жречество, ученые. К ним принадлежал, конечно, и неограниченный владыка страны — Инка. Принадлежность к этой группе наследовалась, и это был основной источник ее пополнения, но в нее был открыт доступ вождям покоренных племен, и даже отличившийся на войне солдат имел надежду стать инкой.

2) Основная часть населения — крестьяне, пастухи, ремесленники. Они были обязаны государству двумя видами повинностей — военной и трудовой, о которых мы скажем позже. Иногда они могли быть использованы и для других нужд государства: например, как мы увидим ниже, для заселения вновь завоеванной территории, а женщины — как материал для человеческих жертвоприношений.

* См. 58, с. 358. Существовала легенда, что письмо было запрещено основателем империи инков.

3) Государственные рабы — янакуна. По преданию, они происходили от племени, которое некогда подняло восстание против государства инков, было побеждено и приговорено Инкой к истреблению, но пощажено по просьбе его супруги с тем, чтобы их потомки навеки заняли самое низшее положение в стране. Они обрабатывали государственные земли, пасли принадлежавшие государству стада лам, были слугами в домах инков (57, с. 124-125).

Основным видом собственности в империи инков была земельная собственность. Теоретически вся земля принадлежала Инке и от него давалась в пользование как инкам, так и крестьянам. Земли, полученные инками в дар от Инки, наследовались, но, по-видимому, они управлялись администрацией, а инки, считавшиеся их собственниками, лишь пользовались их плодами. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что доходы от оставшейся в наследство земли (но не сама земля) поровну делились между всеми наследниками — очевидно, среди них не было ни одного хозяина. Эти земли обрабатывались крестьянами, каким образом — будет сказано ниже.

Крестьяне также получали землю в пользование от государства. При этом основной единицей был «тупу» — участок, необходимый для прокормления одного человека. Женясь, индеец получал от администрации один тупу, на каждого родившегося сына — еще один, и половину — на дочь. После смерти владетеля земля возвращалась в государственный фонд (56, с.с. 68-69, 57, с.с. 126-127, 58, с. 274). Другая часть земель не делилась на тупу, а считалась принадлежащей богу солнца и служила для поддержания храмов и жрецов. Наконец, еще одна часть земли принадлежала инкам или непосредственно государству. Все эти земли в определенном порядке обрабатывались крестьянами. Контроль над всеми сельскохозяйственными работами осуществлялся чиновниками. Так, они ежедневно подавали сигнал, по которому крестьяне приступали к работе: для этого были построены специальные башни, с которых чиновники трубили в рог, сделанный из раковины (56, с. 70-71, 58, с. 247).

Крестьяне были обязаны отбывать воинскую повинность и ряд трудовых повинностей: обрабатывать земли храмов и инков, строить новые храмы, дворцы Инки или других инков, чинить дороги, строить мосты, работать для государства в качестве ремесленников, работать в государственных золотых и серебряных копях. Некоторые из этих повинностей требо-

вали переброски крестьян в другие районы страны, тогда их пропитание брало на себя государство (56, с. 88-89).

Для ремесла сырье поставляло государство, ему же сдавались изделия. Например, ламы стриглись государственными рабами, затем чиновники раздавали шерсть крестьянам, которые должны были ее прясть и сдавать пряжу другим чиновникам.

Закон разделял жизнь мужчины-крестьянина на 10 периодов и предписывал каждому возрасту его повинность. Так, от 9 до 16 лет полагалось быть пастухом, от 16 до 20 — гонцом или слугой в доме одного из инков и т. д. Даже последнему возрасту — старше 60 лет — предписывались свои работы: плести веревки, кормить уток и т. д. Особую группу составляли калеки, но и им (как сообщает хроника Хуаман Пома Аяла) назначались определенные работы. Аналогичные предписания существовали и для женщин. Закон требовал от крестьян непрерывной занятости. Женщина, идя в соседний дом, обязана была брать с собою шерсть и прясть ее по дороге (56, с. 80, 57, с. 129-131). Согласно хронике Сиеза де Леон и Акосты, крестьян занимали и совершенно бессмысленной работой, лишь бы они не оставались праздными: например, заставляли передвигать земляной холм на другое место (56, с. 81, 57, с. 132). Гарсиласо де ла Вега сообщает, что занятие находили и калекам (58, с. 300). Он же приводит закон о тунеядцах: кто плохо возделывал свое поле, получал несколько ударов камнями по плечам или же подвергался порке розгами (58, с. 276). Полностью нетрудоспособные и старики находились на попечении государства или сельской общины.

Для работы крестьяне объединялись в группы по 10 семей, 5 таких групп в бóльшую группу и т. д. вплоть до 10.000 семей. Во главе каждой группы стоял чиновник: десятский, пятидесятский и т. д. Низшие члены этой иерархии назначались из крестьян, высшие были инками (57, с. 96-97, 59, с. 77).

Не только работа, но и вся жизнь обитателей государства инков находилась под надзором чиновников. Специальные ревизоры (лактакамайок, «деревенские инструкторы») непрерывно ездили по стране, наблюдая за населением. Для удобства надзора крестьяне, например, обязаны были держать дверь открытой во время еды (закон предписывал время еды и ограничивал меню) (56, с. 96, 57, с. 132). Другие стороны жизни тоже были строго регламентированы. Чиновники выдавали каждому индейцу из государственных складов два плаща — один рабочий и один праздничный. В пределах одной

провинции плащи отличались только в зависимости от пола владельца, в остальном они были одинакового фасона и цвета, но жители разных провинций отличались по цвету своих плащей. Плащи полагалось носить, пока они не истлеют. Изменять покрой или цвет одежды запрещалось. Были законы и против других излишеств: запрещалось иметь в доме стулья (разрешались только скамьи), строить дома большего, чем положено, размера и т. д. В каждой провинции была своя, обязательная для ее жителей, прическа (56, с. 91, 57, с. 132). Эти предписания распространялись не только на крестьян: например, количество и размеры золотой и серебряной посуды, которую мог иметь чиновник низшего разряда, было строго ограничено в зависимости от его положения (56, с. 91-92).

Под особо строгим контролем находились жители вновь завоеванных областей. Туда переселялись жители центральных провинций, причем им предоставлялось право входить в дома туземцев в любое время дня и ночи, они обязаны были сообщать обо всех замеченных признаках недовольства.

Крестьяне не имели права покидать свою деревню без особого разрешения. Контроль облегчался различием цвета одежды и характера стрижки волос в разных провинциях. Специальные чиновники надзирали за проходящими через мосты и заставы. Но **государство** производило принудительные переселения населения в больших размерах. Иногда переселения вызывались экономическими соображениями: жители перемещались в провинцию, опустевшую после эпидемии, или в более плодородную область. Иногда же причина была политической — как при переселении жителей коренных областей в завоеванную провинцию или наоборот, расселение завоеванного племени среди более лояльного населения империи (56, с. 99-100, 59, с. 58).

Под контролем государства находилась и семейная жизнь. Все мужчины, достигшие определенного возраста, обязаны были вступать в брак. Раз в год каждую деревню для этого посещал особый чиновник, проводивший публичную церемонию заключения брака, в которой обязаны были участвовать все, достигшие в этом году брачного возраста. Многие испанцы, описывавшие нравы государства инков, утверждают, что мнение вступивших в брак по поводу партнера при этом не спрашивалось, а Сантильян (автор, писавший в конце XVI в.) сообщает, что возражения наказывались смертью. С другой стороны, согласно патеру Моруа, мужчина мог сослаться на то, что уже дал обещание другой девушке, и тогда чиновник

рассматривал вопрос еще раз. Ясно, однако, что о мнении женщины никто не справлялся (57, с. 158, 160).

Члены высшей социальной группы — инки — имели право на несколько жен или, вернее, сожительниц, так как первая жена занимала особое положение, а остальные находились на роли служанок. Брак с первой женой был нерасторжим, сожительница же могла быть прогнана и после этого не имела права вступать в брак (57, с. 156). Закон регулировал число жен в зависимости от социального положения мужа — двадцать, тридцать, пятьдесят и т. д. (57, с. 134). Для Инки и его ближайших родственников никаких ограничений не существовало. Большое число жен, а следовательно и большое потомство, приводило к тому, что удельный вес инков в населении все время возрастал.

Среди женщин особую категорию составляли так называемые «избранные». Каждый год во все области страны посылались чиновники, отбиравшие девочек 8-9 лет. Эти девочки назывались «избранными» и воспитывались в специальных домах (в некоторых испанских хрониках они называются монастырями). Каждый год во время определенного праздника тех из них, которым исполнилось 13 лет, отправляли в столицу, где сам Инка разделял их на три категории. Одни возвращались в «монастырь», они назывались «солнечными девами», их деятельность была связана с культом богов солнца, луны и звезд. Они должны были соблюдать целомудрие, но Инка мог предоставлять их своим приближенным и брать себе — в качестве наложниц. Вторая группа распределялась Инкой между инками — в качестве жен или наложниц. Такой подарок Инки считался высоким отличием. Наконец, третья группа предназначалась для человеческих жертвоприношений, которые происходили регулярно, в особенно же больших размерах при празднестве коронации нового Инки. Закон предусматривал наказание родителей, дававших заметить свою печаль, когда их дочерей отбирали в «избранные» (57, с. 161-162).

Кроме «избранных», и все незамужние женщины были собственностью инков, но не частной собственностью, а раздавались им государственными чиновниками в качестве сожительниц или служанок. Такое приниженное положение женщин в государстве инков особенно выделяется на фоне нравов окрестных индейских племен, где женщины пользовались большой независимостью и авторитетом (57, с. 159).

Естественно, что такая регламентация жизни, всепроникающий государственный контроль — были бы невозможны

без разветвленного бюрократического аппарата. Бюрократия строилась по чисто иерархическому принципу: чиновник имел связь лишь со своим начальством и подчиненными, чиновники же одного ранга могли сноситься лишь через посредство их общего ближайшего начальства (56, с. 96). Основой функционирования этой бюрократии был учет, осуществлявшийся при помощи сложной и до сих пор не разгаданной системы шнурков с узелками — «кипу».

Идея «кипу» была любопытным отражением в мире вещей иерархического строения государственного аппарата. Иерархия вводилась и в материальную область: например, все виды оружия были расположены в порядке «старшинства». Так, копье считалось старше всех других, за ним шли стрелы, дальше лук и т. д. Соответственно «старшинству» эти предметы отмечались завязками выше или ниже на шнурке. Обучение искусству пользоваться «кипу» начиналось именно с заучивания принципов «старшинства».

В виде «кипу» информация передавалась вверх по бюрократической лестнице в столицу, где она изучалась и затем хранилась по типам: военное дело, население, продовольственные припасы и т. д. В испанских хрониках утверждается, что учтено было даже число камней для пращей, число животных, убитых на охотах и т. д. Хуаман Пома Аяла пишет: «Они ведут учет всему, что происходит в государстве, и в каждой деревне есть для этого секретари и казначеи», «при помощи "кипу" правят государством» (56, с. 94-95).

Действительно, встречаются сообщения о необычайных достижениях административного искусства: создании рабочих армий в 20.000 человек или операции распределения 100.000 бушелей маиса среди населения большой области по строго определенным нормам (56, с. 102).

Работники этой бюрократии готовились в школах, куда был открыт доступ лишь детям инков: закон запрещал образование низшим слоям населения. В школах обучение вели ученые: «амаутас». Их же обязанностью было писать историю, причем в двух вариантах: одна, объективная, в форме «кипу» хранилась в столице и была предназначена лишь для специально допущенных чиновников, другая в форме гимнов повествовалась народу на празднествах. Если сановник признавался недостойным, его имя устранялось из этой «праздничной» истории (56, с. 75-76, 78).

Законы, регулировавшие жизнь в государстве инков, опирались на изощренную систему наказаний. Кара закона была суровой: почти всегда смерть или тяжелые пытки. Это

и понятно: когда вся жизнь регулируется государством, всякое нарушение законов выливается в государственное преступление, а, в свою очередь, любое преступление против государства затрагивает самую основу общественного строя. Так, смерть полагалась за поваленное в лесу дерево или за кражу плода с государственной плантации. Аборт карался смертью как самой женщины, так и всех, кто ей помогал (59, с. 173).

Пенитенциарная система инков предусматривала необычайное разнообразие видов смертной казни: жертву подвешивали вниз головой за ноги, побивали камнями, сбрасывали в пропасть, подвешивали за волосы над пропастью, бросали в пещеру с ягуарами и ядовитыми змеями (57, с. 42). В случае наиболее серьезных преступлений предусматривалась и казнь всех родственников виновного. В рукописи Хуаман Пома Аяла есть рисунок, изображающий избиение целой семьи, глава которой был признан колдуном (57, с. 143). Другой формой утяжеления наказания был запрет погребения трупов казненных. Например, трупы зачинщиков возмущений после их казни не разрешалось погребать. Их мясо отдавалось на съедение диким зверям, из их кожи делались барабаны, из черепов — чаши, из костей рук и ног — флейты. Наконец, применялась и пытка перед казнью:

> «Кто убьет другого с целью ограбления, будет наказан смертью. Перед казнью его будут пытать в тюрьме, чтобы наказание было больше. Потом его казнят» (57, с. 143).

Многие наказания мало отличались от смертной казни. Например, Сиезе де Леон, Кобо, Моруа, Хуаман Пома Аяла описывают тюрьмы — подземные пещеры, в которых держали ягуаров, медведей, ядовитых змей, скорпионов (57, с. 142). Заключение в такое подземелье считалось испытанием виновности подсудимого. В основном такое испытание применялось к подозреваемым в подготовке мятежа. В других подземных тюрьмах содержались приговоренные к пожизненному заключению (57, с. 142). Такое наказание, как 500 ударов кнута (предусмотренное законом для воров) (57, с. 144), вероятно, было равносильно смертной казни. Еще одно наказание называлось «каменной казнью» (хивайя). Оно заключалось в том, что жертве бросали на плечи тяжелый камень. Многие, по словам Хуамана Пома, при этом умирали, остальные оставались калеками на всю жизнь.

Другие наказания состояли в принудительных работах на государственных золотых и серебряных копях или на плантациях кока, в тяжелом тропическом климате. Принудительные работы бывали бессрочные или на определенный срок. Наконец, за меньшие преступления полагались телесные наказания (57, с. 144).

Разумеется, равенства перед законом не существовало. За одно и то же преступление крестьянин карался смертью, а принадлежавший к сословию инков — публичным выговором. Как говорит Кобо,

> «При этом исходили из убеждения, что для инки царской крови (теоретически все инки были родственниками) публичный выговор был гораздо большим наказанием, чем смерть для плебея» (56, с. 79, 57, с. 143).

Соблазнение чужой жены каралось телесным наказанием. Но если крестьянин соблазнял женщину из сословия инков, оба карались смертью. Как рассказывает Хуаман Пома Аяла, они голыми подвешивались за волосы над пропастью и висели так, пока не умирали (57, с. 146).

Преступления против собственности тоже карались по-разному, в зависимости от того, нарушали ли они интересы частных лиц или государства. Так, сорвавший плод в частном владении, мог избегнуть наказания, если он докажет, что сделал это под влиянием голода, но если это была собственность Инки, он подлежал казни (57, с. 145).

Полное подчинение жизни предписаниям законов и контролю чиновников привело к ее необычайной стандартизации: одинаковые одежды, одинаковые дома, одинаковые дороги... Многократное повторение одних и тех же описаний характерно для старых испанских хроник, описывающих жизнь государства инков (56, с. 130). Столица, застроенная одинаковыми домами из одинаковых черных камней и разделенная на ровные одинаковые кварталы, производила, вероятно, впечатление города-тюрьмы (56, с. 117).

Как следствие духа стандартизации все, что хоть как-то выделялось, рассматривалось как нечто опасное и враждебное: рождение двойни или скала необычной формы. В этом видели проявление злых, враждебных обществу сил. И события показали, что страх, который любые незапланированные явления вызывали в государстве инков, оказался вполне оправданным: громадная империя оказалась бессильной перед менее чем двумястами испанцев. Ни огнестрельное оружие,

ни неизвестные индейцам лошади испанцев не могут объяснить это необычайное явление: те же факторы имели место, например, и при покорении зулусов, которые, однако, долго и успешно боролись с крупными английскими военными соединениями. Причину гибели империи инков надо, по-видимому, искать в другом — в полной атрофии инициативы, в привычке только выполнять распоряжения начальников, в духе косности и апатии.

На близкое явление указывает Ондегардо, испанский судья, служивший в Перу в XVI веке. В своих книгах он неоднократно сетует на то, что полная регламентация жизни и устранение из нее личных стимулов привели к ослаблению, а часто и полному уничтожению семейных связей, так что, например, дети отказывались хоть как-то заботиться о своих родителях (56, с. 127). Бодэн, французский специалист по истории Латинской Америки, видит и во многих чертах современных индейцев наследие царства инков — в равнодушии к судьбе государства, безинициативности, апатии (56, с. 124-125).

В какой же мере можно назвать строй государства инков социалистическим? Безусловно, оно могло с гораздо большим правом претендовать на такое название, чем любое из современных государств, относящих себя к этой категории. Мы видим в нем ярко выраженными многие социалистические принципы: почти полное отсутствие частной собственности и, в частности, полное отсутствие частной собственности на землю; отсутствие денег и торговли; полное устранение личной инициативы изо всей хозяйственной деятельности; детальная регламентация всей личной жизни, заключение браков по предписанию чиновников, государственные раздачи жен и наложниц. Но мы не встречаемся ни с общностью жен, ни с тем, что дети принадлежат всему коллективу в целом: жена, хоть и данная крестьянину государственным чиновником, была только его женой, а дети росли в семье (если исключить девочек, которые оказывались «избранными»). Тем не менее, государство инков было, по-видимому, одним из самых полных воплощений социалистического идеала, какой только был когда-либо достигнут.

На это указывает и поразительное сходство жизненного уклада империи инков и многих социалистических утопий — часто вплоть до мелких подробностей. Бодэн в книге «Инки Перу» рассказывает, что во время его доклада о государстве инков в Парижской Академии Наук один член Института спросил, не следует ли попытаться проследить влияние при-

мера инков на «Утопию» Т. Мора. Такое влияние невозможно: «Утопия» написана в 1516 г., а Перу открыто испанцами в 1531 г. (56, с. 165). Тем более поразительно это совпадение, показывающее, как социалистические принципы принудительно приводят к одинаковым выводам в вековой практике администраторов-инков и в голове английского мыслителя.

Но более поздние социалистические писатели несомненно находились под сильнейшим влиянием того, что они слышали о «перуанской империи». В одном из своих произведений Морелли, развивая картину общества, находящегося в «естественном состоянии», без деления на «твое» и «мое», говорит, что подобные законы были у «перуанцев». Мы приводили в ч. I похожую выдержку из статьи «Законодатель» в «Энциклопедии» и советуем читателю перечитать это место на стр. 156, чтобы определить, насколько картина, нарисованная Дидро, походила на истину. Весьма правдоподобно, что именно влиянием примера инков объясняются многие детали будущего общества у писателей XVII и XVIII веков. Легко представить себе, как они жадно впитывали рассказы, в большом количестве ходившие тогда по Европе, о реально существующем обществе, столь близком по духу их идеалам. Здесь скрыта общая и очень интересная проблема — о влиянии на социалистическую литературу, начиная с Платона, «социалистического эксперимента», практики осуществления социалистических идеалов в Египте, Месопотамии, Перу.

§ 2. Государство иезуитов в Парагвае

Развитие социализма в Южной Америке, которому, казалось бы, положило конец испанское завоевание, тем не менее имело продолжение. Лет через 100-150 в области, близкой к территории государства инков, в Парагвае, иезуитами был создан общественный строй, во многом воскресавший традиции инков.

История испанского проникновения в Парагвай начинается с 1516 г., когда дон Хуан-де-Солис открыл устье реки Параны и завоевал прилегающие территории, которые получили название Парагвая. В 1536 г. Хуан-де-Айоле построил Ассунсион — столицу новой провинции.

Население Парагвая составляли индейцы племен гуарани. Миссионерская деятельность была начата среди них доминиканским монахом Лас Казас. Иезуиты приняли в ней участие позже. Со свойственным им реалистическим подходом

они решили сделать принятие христианства и практически привлекательным, а для этого попытались защитить обращенных индейцев от их главного бедствия — охотников за рабами — паулистов (от штата Сан Паулу, тогдашнего центра работорговли). Пресечение работорговли оказалось, несмотря на многолетние усилия, совершенно непосильной задачей для испанской короны. Иезуиты же добились того, что индейцы больших областей Парагвая приобрели безопасность от набегов паулистов. Для этого они приучили индейцев к оседлой жизни и переселили в крупные селения, называемые редукциями. Первая редукция была основана в 1609 г. Сначала, по-видимому, существовал план создания великого государства с выходом к Атлантическому океану, но этому помешали набеги паулистов. Начиная с 1640 г. иезуиты вооружили индейцев и с боями переселили их в труднодоступный район, ограниченный с одной стороны Андами, а с другой — порогами рек Парана, Ла-Плата и Уругвай. Вся эта страна была покрыта сетью редукций. Уже в 1645 г. иезуиты Машета и Каталадино получили от испанской короны привилегию, освобождавшую владения общества Иисуса от подчинения испанским колониальным властям и от уплаты десятин местному епископу. Иезуиты добились вскоре права вооружить индейцев огнестрельным оружием (в отмену безусловного запрета, введенного испанскими властями во всей Южной Америке) и создали из гуарани сильную армию.

В сношениях с испанским правительством иезуиты настойчиво отклоняли обвинения в том, что создали в Парагвае независимое государство. В действительности некоторые обвинения были преувеличены — например, книга о «парагвайском императоре» с его портретом, или выпущенные якобы им монеты были подделкой врагов иезуитов. Но несомненно, что контролируемая иезуитами область была настолько изолирована от внешнего мира, что вполне могла считаться независимым государством или доминионом Испании. Иезуиты были единственными европейцами на этой территории. Они добились от испанского правительства закона, по которому ни один европеец не мог без их разрешения проникать на территорию редукций и в любом случае не мог пробыть там больше 3 дней. Индейцы же могли покидать редукцию лишь в сопровождении патеров. Несмотря на неоднократные требования правительства, иезуиты отказывались обучать индейцев испанскому языку, но разработали письменность гуарани и обучали их грамоте. Сами иезуиты, жившие в этой области, большей частью не были испанцами —

это были немцы, итальянцы, шотландцы. Область иезуитов имела свою армию и вела самостоятельную внешнюю торговлю. Все это оправдывает термин «государство иезуитов», который и употребляют почти все, пишущие об управлявшейся ими области.

Население государства иезуитов составляло в момент расцвета 150-200 тыс. человек. Основной их частью были индейцы, кроме того около 12 тысяч рабов-негров в 150-300 иезуитов. История этого государства оборвалась в 1767-1768 годах, когда иезуиты были изгнаны из Парагвая в рамках общей, направленной против иезуитов политики испанского кабинета. В 1773 г. и весь орден Иисуса был упразднен папой Клементом XIV.

Основные принципы организации редукций были разработаны петером Диего де Торрес. Знаменательно, что Торрес начал свою миссионерскую деятельность в Перу, где не так давно было государство инков. Испанцы эксплуатировали там богатые серебряные копи и заботились о том, чтобы индейцы остались оседлыми. Для этого было предложено сохранить в основном тот же строй, который существовал при инках. Призывая к организации редукций в Парагвае, Торрес писал, что

> «местность должна управляться по той же системе, что и в Перу» (61, с. 117).

Многие наблюдатели приходили к выводу, что в своем государстве иезуиты сознательно копировали строй империи инков.

Уже было сказано, что все население было сосредоточено в редукциях. Обычно в редукциях жило 2-3 тыс. индейцев, в самых малочисленных — около 500 человек; самая крупная миссия св. Ксавера насчитывала 30.000 жителей. Во главе каждой редукции стояло два патера-иезуита; как правило, один из них был значительно старше другого. Других европейцев в редукции обычно не бывало. Старший из двух патеров, «исповедник», в основном посвящал себя культу, младший считался его помощником и руководил хозяйственными делами. Им принадлежала ничем не ограниченная власть в редукции. Иезуит Жуан де Эскадон в написанном в 1760 г. письме говорит:

> «Светская власть полностью принадлежит отцам, так же, или даже больше, чем духовная» (61, с. 146).

Священники обычно показывались индейцам только во время богослужения. В другое время они сносились с ними через посредство должностных лиц из местного населения — коррехидоров (кациков) и алькадов. Эти должностные лица избирались ежегодно по списку, составленному патером. Избрание производилось открытым поднятием рук. Коррехидоры и алькады находились в полном подчинении патеров, которые могли отменять любые их распоряжения и отдавать новые. Цитированный выше Эскадон пишет, что каждое утро коррехидоры и алькады являлись к одному из патеров. Он утверждал их решения и указывал, как на текущий день распределить все население редукции на работы:

> «Это совершалось, как у нас в доброй семье, где отец на каждый день указывает, кому что делать» (61, с. 148).

«Ограниченный ум обращенных индейцев заставлял миссионеров заботиться обо всех их делах, руководить ими как в духовном, так и в светском отношении», — цитирует в «Истории Парагвая» иезуит Шарлевуа современника парагвайского государства Антонио де Уллоа.

Никаких законов не существовало — их заменяли решения патеров. Они выслушивали исповедь, которая для индейцев была обязательной, они же назначали и наказания за все проступки. Наказания были: выговор с глазу на глаз, публичный выговор, порка кнутом, тюремное заключение, изгнание из редукции. По уверениям многих авторов, смертной казни не существовало (только Шарлевуа в «Истории Парагвая» сообщает об одном непокорном кацике, который в наказание был сожжен посланным Богом огнем (62, с. 13). Виновный должен был сначала каяться в церкви в одежде еретика, потом подвергался наказанию. Де Уллоа пишет: «Они питали такое большое доверие к своим пастырям, что даже беспричинное наказание считалось ими заслуженным» (60, с. 140, 62, с. 31).

Вся жизнь в редукциях была основана на том, что индейцы не владели почти ничем: ни земля, ни дома, ни сырье или орудия ремесленника не были частной собственностью, да и сами индейцы себе не принадлежали. Так, Эскадон пишет:

> «Эти участки, так же, как и все остальные земли миссии, принадлежат общине, и ни один из жителей не имеет более, чем право пользования ими, поэтому они друг другу ничего не продают. То же относится и к домам,

в которых они живут... О всех этих домах заботится община, чинит их, когда надо, строит заново, когда они приходят в негодность».

Вся земля редукции делилась на две части: тупамба (Божья земля) и абамба (личная земля). Разница заключалась не в характере владения — и те и другие земли принадлежали миссии. Но в то время, как тупамба обрабатывалась коллективно, абамба делилась на участки, которые должны были обрабатывать отдельные семьи.

Муратори в сочинении «Положение Парагвайской миссии» пишет, что абамба **одалживалась** индейцам для обработки (60, с. 145). Участок выдавался индейцу в момент женитьбы. Он не был наследственным, и, даже если после смерти индейца оставались вдова и дети, участок отходил в общий фонд, а дети и вдова поступали на содержание миссии. Работы на личном участке предписывались и регулировались администрацией так же, как на общественных, — говорит Шарлевуа (60, с. 145). В ежемесячнике «Католические миссии» сообщается, что семена и инвентарь для обработки личного участка давала община. В большинстве миссий семья должна была кормиться урожаем с выделенного ей участка, однако в некоторых редукциях требовалось сдать часть урожая, зато потом выдавался продовольственный паек. Впрочем, работа на личном участке и урожай с него находился под контролем во всех миссиях.

«Было известно, чтó приносит ему его кусок земли, и урожай с него был под надзором тех, у кого больше всего интереса наблюдать за ним. И если бы над индейцами не было твердой руки, то они скоро оказались бы безо всяких средств пропитания» (62, с. 37), — пишет Шарлевуа.

Работы на общинной земле были обязательны для всех индейцев, включая и администрацию и ремесленников. Перед началом работы один из патеров обращался к индейцам с проповедью. После этого они отправлялись на поля, построившись в колонны, под звуки барабанов и флейт. Возвращались с работы под пение бодрых песен. За работой все время наблюдали инспекторы и соглядатаи, вылавливая нерадивых.

«Виновные жестоко наказывались», — говорит Муратори (60, с. 159).

Все культуры, существенные для экономики миссии в целом, сеялись на общинной земле. Очевидцы единодушно обращают внимание на различие в обработке общественной и личной земли: в то время, как общественные земли были тщательно возделаны, личные участки поражали своим запущенным видом. Иезуиты многократно жаловались на безразличие индейцев к работе на своем поле: они предпочитали получить наказание за плохо возделанный участок и жить на общественные запасы. По несколько раз подряд индейцы могли поедать выданные им семена и приходить к кацику за новыми семенами и хорошей поркой. Причину этого иезуиты видели не в особенности установленного ими уклада, но в «детском» характере психики индейцев. Отец П. Кардиельс писал в 1758 г.: «140 лет мы боремся с этим, но едва ли что-нибудь улучшилось. И пока они будут обладать лишь разумом ребенка, ничто не улучшится».

Общины владели громадными стадами лошадей и быков, которые паслись в пампасах. Общинные быки давались индейцам в пользование для обработки своих участков.

> «Иногда он забивает одного или обоих быков, чтобы поесть мяса в свое удовольствие. Он сообщает, что быки потерялись и расплачивается за потерю своей спиной», —

пишет Эскадон (61, с. 149).

Мясо общественных быков раздавалось жителям по 2-3 раза в неделю. В назначенный день они отправлялись на склад, где кладовщик вызывал всех поименно и выдавал по равному куску мяса на человека. Индейцы получали также рацион местного чая.

В редукциях развивались разнообразные ремесла, которые достигли высокого уровня. Шерсть раздавалась женщинам на дом, а на следующий день у них собирали пряжу. Инструменты и сырье принадлежали не ремесленнику, а редукции. Но бóльшая часть ремесленников работала в общественных мастерских. П. Кардиельс писал:

> «Все работы по ремеслу они делают не дома, так как из этого не было бы никакого толка, но во дворе коллегии» (61, с. 164).

В миссиях были каменщики, обжигатели кирпича, оружейники, мельники, часовщики, художники, ювелиры, горшечники. Были построены кирпичные заводы, печи для об-

жигания извести, мельницы, приводившиеся в движение лошадьми и людьми. Строились органы, отливались колокола, печатались книги на иностранных языках (разумеется, для вывоза). К началу XVIII века в каждой редукции были солнечные или даже механические часы местного изготовления, по которым и регулировался рабочий день редукции.

Все произведенные продукты сдавались на склады, в которых работали индейцы, обученные письму и счету. Часть продуктов раздавалась населению. Ткани делились на равные куски и раздавались поименно — в один день всем девочкам, в другой — мальчикам, в третий — мужчинам и в четвертый — женщинам. Каждый мужчина получал 5,5 м холста для одежды в год, женщина — 4,5 м. Каждый получал ежегодно нож и топор.

Большая часть произведенного в редукциях шла на экспорт. Так, при громадных стадах выделывалось большое число шкур. В миссиях были дубильные и башмачные мастерские. Вся их продукция шла на экспорт — индейцам разрешалось ходить только босиком.

Многих поражали способности, которые индейцы проявляли в ремесле. Шарлевуа пишет, что гуарани

> «преуспевали как бы инстинктивно в любом ремесле, с которым сталкивались... Например, достаточно было показать им крест, подсвечник, ладанку или дать материал, чтобы они сделали такой же. Можно было с трудом отличить их работу от модели, которую они имели перед собой» (60, с. 115-116).

И другие очевидцы подчеркивают подражательный характер мастерства туземцев. Это была, собственно говоря, высокая ступень искусства копирования, в котором индейцы действительно достигли большого совершенства.

Ни внутри редукции, ни между редукциями торговли не существовало. Не было и денег. Каждый индеец держал в руках монету один раз в жизни — во время бракосочетания, когда вручал ее в подарок невесте, с тем чтобы монета немедленно после церемонии была возвращена патеру.

Зато внешняя торговля велась очень широко. Редукции вывозили, например, больше местного чая, чем весь остальной Парагвай. Государство иезуитов вынуждено было и ввозить некоторые предметы: прежде всего соль и металлы, особенно железо.

Все редукции были построены по одному плану. В цен-

тре находилась квадратная площадь, на которой была расположена церковь. Вокруг площади располагались тюрьма, мастерские, склады, арсенал, прядильная мастерская, в которой работали вдовы и провинившиеся женщины, больница, дом для гостей. Остальная часть территории редукции разбивалась на равные квадратные кварталы.

Жилищем индейцев были тростниковые хижины, обмазанные глиной. Очаг находился в середине, и дым выходил через дверь. Спали без постелей — прямо на полу или в подвесном гамаке. Австрийский иезуит о. Сепп, приехавший в Парагвай в 1691 г., так описывает эти дома:

> «Жилища туземцев — простые однокомнатные хижины из земли и кирпича. Здесь малопривлекательно — теснятся отец, мать, сестры, братья, внуки вместе с собаками, кошками, мышами, крысами и т. д. Кишат тараканы. Непривычному человеку становится дурно от невыносимого смрада».
>
> «Дома не имели ни окон, ни какого-либо устройства для вентиляции воздуха; в них не было также никакой мебели — все обитатели миссий садились прямо на землю и ели прямо на полу», —

пишет Фюне в «Гражданской истории Парагвая» (63, с. 26). Только перед самым изгнанием иезуиты стали строить более благоустроенные жилища для индейцев. Жилища туземцев не являлись их собственностью, например, они не могли их передавать друг другу.

По контрасту с жильем индейцев церкви поражали своей роскошью. Строились они из камня и богато украшались. Церковь в миссии св. Ксавера вмещала 4-5 тыс. человек, стены ее были отделаны блестящими пластинками слюды, алтари — золотом.

На заре индейцев будил колокол, по которому они должны были вставать и идти на обязательную для всех молитву, а потом на работу. Вечером ложились спать тоже по сигналу. С наступлением темноты по селению патрулировали отряды, составленные из наиболее надежных индейцев. Выходить из дому можно было только по специальному разрешению (61, с. 176, 62, с. 29).

Редукция была окружена стеной и рвом. Ворота тщательно охранялись; без пропуска въезд и выезд были запрещены. Общение между индейцами различных редукций не допускалось. Никто из индейцев, кроме военных и пастухов, не имел

права ездить верхом. Все средства передвижения: лодки, каноэ, повозки — принадлежали общине (63, с. 44).

Все индейцы одевались в одинаковые плащи из полученной на складе материи. Только чиновники и офицеры имели отличную от других одежду, но лишь когда отправляли свои общественные обязанности. В остальное время она (как и оружие) хранилась на складе.

Браки заключались два раза в год на торжественной церемонии. Выбор жены или мужа находился под контролем патеров: если юноше или девушке кто-то приглянулся, это доводилось до сведения миссионера, а потом от его имени сообщалось заинтересованной стороне. Однако, по-видимому, патеры не только выступали посредниками, но и решали вопрос о браке, мало считаясь с желаниями молодых людей. Об этом свидетельствует случай побега из одной редукции большой группы юношей и девушек, недовольных такой системой. После долгих переговоров они вернулись в редукцию, но патеры вынуждены были признать заключенные между ними браки (63, с. 43).

Дети начинали работать очень рано.

> «Как только ребенок достигал такого возраста, когда он мог уже работать, его приводили в мастерские и определяли к ремеслу», —

пишет Шарлевуа (60, с. 116). Иезуиты были очень обеспокоены тем, что население редукций почти не росло — несмотря на совершенно необычно хорошие для индейцев условия: гарантию от голода и врачебную помощь. Чтобы стимулировать рождаемость, индейцам не разрешали носить длинные волосы (знак мужчины) до рождения ребенка. С этой же целью ночью удары колокола призывали их к исполнению супружеских обязанностей (64, с. 31).

Подчинение всей жизни индейцев своему контролю иезуиты оправдывали ссылками на их низкое развитие. В этом отношении типично следующее суждение Фюне: «...никогда не действующие согласно с рассудком, они должны были прожить еще несколько столетий социального детства, прежде чем достичь той зрелости, которая является предварительным условием полного обладания свободой» (62, с. 371). В уже цитированном нами письме иезуит Эскадон пишет:

> «Ибо по правде и без малейшего преувеличения, никто из них не обладает бо́льшими способностями, понятли-

востью и способностью к здравому смыслу, чем мы это видим в Европе у детей, которые могут читать, писать, учатся, но которые тем не менее не в состоянии управлять собой» (61, с. 146).

Между тем, сами иезуиты делали все для того, чтобы заглушить у индейцев инициативу и заинтересованность в результате своего труда. В Регламенте 1689 г. говорится: «Можно им давать что-либо, чтобы они чувствовали себя довольными, но надо следить, чтобы у них не появилось чувство заинтересованности». Лишь к концу своего владычества иезуиты пытались (вероятно, из экономических соображений) развить частную инициативу, например, раздавали скот в частное владение. Но это уже не привело ни к чему — ни один опыт не удавался. Точнее говоря, Кардиельс сообщает о единственном случае, когда было выведено маленькое стадо, — но хозяин его был мулат (60, с. 146).

Враги иезуитов, в частности, антиклерикальный писатель Азара, упрекают их в том, что они морили индейцев голодом, изнуряли их непосильной работой. Но как-то убедительнее, логичнее кажется та картина, которую рисуют источники, восходящие к иезуитам: безголодное существование, отдых каждое воскресенье, обеспеченная хижина и плащ... И эта почти удавшаяся попытка низведения сотен тысяч людей до муравьиного существования представляется гораздо более страшной картиной, чем любая каторга.

Иезуиты в Парагвае, как и во всем мире, погубили себя своими успехами — они стали слишком опасны. В частности, в редукциях они создали хорошо вооруженную армию, численностью до 12 тыс. человек, которая была, по-видимому, решающей военной силой в этом районе. Они вмешивались в междоусобные войны, не раз брали штурмом столицу Ассунсион, побеждали португальские войска, освободили Буэнос-Айрес от осады англичан. Во время смуты ими был разбит наместник Парагвая дон Хозе Антекверра. В сражениях участвовало по нескольку тысяч гуарани, вооруженных огнестрельным оружием, пеших и конных. Эта армия стала внушать все бóльшие опасения испанскому правительству.

Падению иезуитов много способствовали и широко распространившиеся слухи о колоссальных накопленных ими богатствах. Ходили слухи об эксплуатируемых ими золотых и серебряных копях, о сказочных доходах, которые они извлекали из внешней торговли. Последний слух казался прав-

доподобным ввиду дешевизны труда индейцев и необычайного плодородия страны.

После изгнания иезуитов правительственные чиновники бросились искать спрятанные ими сокровища и обнаружили, что их нет! И склады в редукциях жестоко разочаровали — в них совсем не оказалось тех богатств, о которых мечтали. Хозяйство иезуитов было экономически не выгодно!

После изгнания иезуитов большинство индейцев разбежалось из редукций и вернулось к своей прежней религии и бродячей жизни.

Интересна оценка, которую деятельность иезуитов в Парагвае получила у философов-просветителей. Для них иезуиты были врагом № 1, но для характеристики их парагвайского государства некоторые из них не находили достаточно высоких слов. В «Духе Законов» (книга 4, гл. 6) Монтескье пишет:

> «На долю общества Иисуса выпала честь впервые провозгласить в этой стране идею религии в соединении с идеей гуманности... оно привлекло рассеянные в селах племена, дало им обеспеченные средства для существования и облекло их в одежду. Всегда прекрасно будет управлять людьми, чтобы сделать их счастливыми».

А Вольтер высказался в данном случае о «гадине» с еще большим уважением в «Опыте о нравах»:

> «Распространение христианства в Парагвае силами одних только иезуитов является в некотором смысле триумфом человечества».

Глава II. ДРЕВНИЙ ВОСТОК

Империя инков (как и другие государства доколумбовской Америки — ацтеков и майя) развивалась в полной изоляции от цивилизации Старого Света и не оказала сколько-нибудь заметного влияния на нашу культуру. Поэтому для нас гораздо существеннее изучить проявление социалистических тенденций в тех древнейших цивилизациях, с которыми наша культура связана непрерывной преемственностью. В этой главе мы приведем некоторые факты, касающиеся древнейших государств Месопотамии и Египта.

§ 1. Месопотамия

Государство в Месопотамии развилось из основанных на широком использовании ирригации хозяйств отдельных храмов, собиравших вокруг себя значительное число сельскохозяйственных рабочих и ремесленников. Такой тип организации жизни сложился в древнем Шумере в конце IV и начале III тысячелетия до Р. Х. Небольшое количество сохранившихся надписей (в значительной своей части еще не клинописных, а пиктографических) дает мало материала для характеристики этого общества, во главе которого стоял жрец-сангу, а основную рабочую силу составляли крестьяне, владевшие участками храмовой земли и получавшие рабочий скот и посевное зерно от храма.

К середине III тысячелетия до Р. Х. складывается новый тип общества — небольшие области обособляются в «царства», возглавляемые царем — энси или патеси. Экономический уклад этой эпохи обычно называют царским или энсиальным хозяйством. В каждом царстве храмы остаются основными хозяйственными единицами. Классическим примером такого хозяйственного центра является хозяйство храма богини Бау в Лагаше (XXV-XXIV вв. до Р. Х.), от которого сохранилась подробная отчетность и статистика в форме громадного числа клинописных табличек. Это дает возможность восстановить многие черты жизни Шумера той эпохи.

Существовало два способа обеспечения лиц, работавших в хозяйстве храма богини Бау: выдача натурального довольствия и выделение наделов для «кормления» с них. В наделы распределялась меньшая часть храмовой земли, большая же ее часть находилась в ведении храма и обрабатывалась партиями работников. Эти работники считались принадлежащими хозяйству и назывались «люди хозяйства богини Бау» (65, с. 142). Они ежемесячно получали натуральное довольствие со складов храма. В архивах храма сохранилось много списков таких рабочих, причем некоторые списки повторялись из года в год. Здесь встречаются такие группы, как «носильщики», «не поднимающие глаз» (толкуются как чернорабочие), «рабыни и их дети», «люди, получающие по отдельным табличкам». Все они получали довольствие по близким нормам. В списках они фигурируют партиями во главе с начальниками — «главными земледельцами». Мужчины не являются представителями семей при распределении продуктов, а лишь единичными получателями. Отдельно упоминаются женщины и дети; еще одну категорию составляют сироты (65, с. 166). По-видимому, эти рабочие не имеют частного хозяйства, они не могут составить себе запасы продовольствия, но и не обязаны покупать его на стороне: храмовый склад снабжает их необходимым. На каждой табличке стоит имя получившего продовольствие начальника партии и выдавшего чиновника. Очевидно, рабочие (обычно ежемесячно) приходили на склад партиями во главе с начальником и получали паек, состоявший в основном из зерна — пшеницы и ячменя (65, с. 151).

Другую группу составляли «люди, получающие кормление». Они получали довольствие реже — 3-4 раза в год; размеры выдачи обычно увеличивались в той же пропорции. Сверх того они получали еще земельные наделы, в большинстве случаев очень небольшие. Эти наделы очень часто перераспределялись (65, с. 174). Самую многочисленную категорию в этой группе составляли «шублугали». Они также работали в храмовом хозяйстве под руководством «главных земледельцев», выполняли ирригационные работы и несли военную службу. Для обработки выделявшихся им наделов они получали плуги и зерно с храмовых складов. Положение их в разное время несколько менялось. Так, «царь-реформатор» Урукагина предоставил им право иметь свой дом и собственный скот. В группу «людей кормления» входили также писцы и начальники, заведовавшие обработкой полей. Выде-

лявшиеся им участки бывали иногда во много раз больше (65, с. 154-155).

Некоторая часть храмовой земли сдавалась в аренду. Однако основная часть обрабатывалась силами храмового хозяйства (65, с. 175). Все руководство сельскохозяйственными работами находилось в руках энсиальной администрации. Рабочие не обрабатывали порознь отдельные участки, но работали партиями под надзором начальников. Так обрабатывалась не только та часть земли, которая находилась в непосредственном ведении храма, но и участки, отданные в наделы (65, с. 170-171), — мы видим, что это та же система, которая была принята в государстве инков. Рабочие сдавали весь продукт своего труда администрации. Все средства производства, включая рабочий скот, выдавались начальникам партий со склада, а после конца работы туда сдавались. На складах содержались плуги, мотыги, цепы, вьюки, хомуты и ярма для рабочих быков. Шкуры павших животных «главными земледельцами» сдавались на центральный склад, а оттуда получался фураж для рабочих быков и ослов. Все эти операции подробно фиксировались в отчетности (65, с. 176-177).

Собранное зерно сдавалось «главными земледельцами» администрации хозяйства и после обмолота поступало на склады для выдач. Обо всем этом составлялись ведомости с указанием размеров полей, с которых поступало зерно.

Тем же способом обрабатывались финиковые плантации и виноградники. По-видимому, существовали нормы выработки: в одном документе указывается, что принято фиников сверх положенной нормы, так как это «остаток», недоданный в прошлом году (65, с. 179). Находящиеся на натуральном довольствии лесничие отрядами работали на лесных участках, откуда поступало на склады ценное в безлесной стране дерево. Так же велось и скотоводство — пастухи, которые пасли принадлежавший храму скот, получали со склада продовольственные пайки для себя и фураж по фиксированной норме для прокорма скота. И рыбное хозяйство основывалось на тех же принципах — рыбаки были организованы в отряды, были установлены нормы выработки, вся добытая рыба сдавалась на склады (65, с. 184).

Так же работали и ремесленники. Кожи животных, металлы (медь и бронзу), шерсть — они получали со складов, куда обязаны были сдавать свою продукцию. Со складов они получали и довольствие (65, с. 187).

Все, работавшие в хозяйстве храма богини Бау, обеспечи-

вались одеждой: со складов выдавались либо готовые изделия, либо шерсть (65, с. 192).

В документах храмовых хозяйств о рабах-военнопленных говорится редко. Надписи, сообщающие о победах, говорят об убитых врагах, но не о взятых в плен. И имена сельскохозяйственных рабочих — чисто шумерские, они явно относятся к коренному населению. Рабы редко выделяются в особую группу, причем большей частью речь идет о женщинах.

Кроме лиц, постоянно занятых в хозяйстве храма, существовал еще другой круг жителей, которые привлекались к ирригационным и сельскохозяйственным работам или на военную службу лишь эпизодически. Возможно, что речь идет о земледельцах, частично независимых от храма. Так как характер их труда в той мере, в какой он протекал вне храмового хозяйства, в документах не отражен, то о нем ничего не известно. Количество этих работников разные историки определяют по-разному. А. Деймель, переведший и прокомментировавший громадное количество клинописных текстов этой эпохи, считает, что «почти все маленькое царство Урукагины * было, вероятно, разделено между храмами», «вся хозяйственная жизнь того времени была типичной храмовой экономикой», «почти вся собственность была в то время в руках храма» (67, с. 78). Сейчас многие историки этого взгляда не разделяют (66, 68, 69). И. М. Дьяконов приводит ряд подсчетов оценки той части, которую храмовые земли составляли во всем государстве (66, гл. I). Он говорит, что «во время Урукагины храмовое хозяйство охватывало, может быть, половину всей территории «номового государства» (66, с. 251). Величину населения государств этой эпохи также не удается определить точно. Рабочий персонал хозяйства храма богини Бау определяют в 1 200 человек (67, с. 78). Но это было небольшое храмовое хозяйство в государстве Лагаш. Сам царь Лагаша Урукагина возглавлял гораздо большее хозяйство храма бога Нингирсу. Подсчитывая выданное зерно, можно заключить, что один этот храм имел в десятки раз больше работников, чем храм богини Бау.

***

Эпоха небольших государств и царских хозяйств в Двуречье (XXV-XXIV вв.) сменилась периодом ожесточенных войн, который завершился завоеванием Месопотамии аккадским царем Саргоном, подчинившим себе энси других горо-

* К нему принадлежал и храм богини Бау.

дов. Тогда, по-видимому, впервые возникла идея «мировой империи», осуществить которую позже стремились Кир, Александр и Цезарь. Государство Саргона действительно было грандиозно сравнительно с маленькими городами-государствами предшествующей эпохи — оно простиралось от Персидского залива до Средиземного моря. За создание этой империи было заплачено дорогой ценой — в стране начался голод и вспыхнули восстания, которые не прекращались и при наследниках Саргона. Государство распалось под давлением горного племени гутиев, захвативших часть Двуречья.

В XXII в. до Р. Х. Месопотамия была вновь объединена правителем города Урука Утухегалем, принявшим титул «царя четырех стран света». После его смерти с царем Ур-Намму утвердилась новая династия, называемая III династией Ура. Под ее властью в XXII-XXI вв. находилось Двуречье, Элам, Ассирия. Это было централизованное государство с единым общегосударственным хозяйством, управлявшимся царской бюрократией.

Во главе государства стоял царь, ничем не ограниченный правитель. Его титул — «муж сильный, царь Шумера и Аккада» — подчеркивает его положение властелина всего государства Шумера и Аккада. Царь окружен бюрократией — «царскими людьми», или «рабами царя», — самое высокое положение в которой занимает «великий посланец» (66, с. 256, 259, 262). В эту эпоху мы уже не встречаем знати, которая помнит свою генеалогию и возводит свой род к одному из божеств. Всю верхушку государства составляет бюрократия: администрация, царские военачальники и жрецы, также превратившиеся в царских чиновников, живущих на государственном довольствии. Само государственное деление не отражает прежних городов-государств. Энси, хотя и сохраняют свой титул, вливаются в царское чиновничество, назначаются царем, причем иногда лишь на срок, перебрасываются из одного города в другой. Их обязанности в первую очередь состоят в управлении царским хозяйством, в отправлении административных, судебных и религиозных функций. Храмы теряют экономическую самостоятельность и находятся на царском иждивении (65, с. 247, 250).

В такой же мере, как управление страной, было централизовано и производство. Прежние энсиальные хозяйства входят в единое государственное хозяйство в качестве подчиненных ему филиалов. Партии рабочих в случае необходимости перебрасываются из одного города в другой. Сохранились многочисленные документы о выдаче довольствия таким при-

бывшим из других городов партиям рабочих (из Лагаша в Ур, из Гирсу в Пуцришдаган, из Ура в Урук и т. д.) (65, с. 248, 264). Все нити управления сходятся в столице Уре. Управление осуществлялось при помощи посланцев, ревизоров и гонцов различного ранга, направлявшихся во все районы страны. Они получали довольствие в тех городах, через которые проходил их путь. Сохранился стандартный документ о выдаче довольствия гонцу — маленькая табличка со специфической надписью. На местах учет осуществлялся писцами, подписи которых скрепляют почти все архивные документы: «писец при складе», «писец при житнице» и т. д. (65, с. 251).

Система учета была доведена до виртуозности. Начальники крупных (бывших энсиальных) хозяйств представляли в столицу ежегодные отчеты. Но некоторые ремесленные мастерские подавали отчеты по нескольку раз в месяц. Велись списки всех полей, всех хозяйств. Сохранились планы полей с отметками, характеризующими особенности отдельных участков: «каменистый», «плодородный», «глинистый» и т. д. Финиковые плантации учитывались с указанием того, сколько дает каждая пальма. Представлялись описи того, что содержится на складах: зерна, сырья, готовых изделий (65, с. 249, 253-254, 255). Так же детально учитывалась рабочая сила: отдельно работники полной силы, 2/3 силы, 1/6 силы; соответственно этому определялись нормы довольствия. Представлялись списки больных, умерших, отсутствовавших на работе (с указанием причины прогула) (65, с. 256-257).

Государственное сельское хозяйство было основано почти исключительно на непосредственной обработке земли партиями рабочих, находившихся на постоянном довольствии государства. Сдача участков в аренду встречается лишь как исключение (65, с. 339, 312-313). То, что некоторые поля в отчетах упоминаются в связи с определенными лицами или группами лиц, означает лишь, что урожай с полей использовался на снабжение этих лиц, которые не были собственниками этих полей, не распоряжались ими и не работали на них. Так, были поля для довольствия верховных жрецов, писцов, начальников рабочих, гадателей (низших жрецов), «поля ремесленников», «поля пастухов» и т. д. Все эти земли, так же, как и земли, предназначенные для содержания земледельцев, обрабатывались на общих основаниях с государственными землями — партиями рабочих, руководимых надзирателями (65, с. 301, 316-317, 398, 411).

Группы рабочих по 10-20 человек трудились на полях круглый год. Рабочие передавались от одного надзирателя к

другому, перебрасывались с одного участка на другой или даже в другой город, или направлялись на подсобные работы в мастерские. Существовали нормы выработки, и было введено понятие выработанных «человекодней», которое определялось как результат деления проделанной работы на норму. Эти цифры сообщались в отчетах. От выработки рабочих зависели нормы выдачи довольствия. Начальники партий получали с центральных складов на время работы посевное зерно, рабочих быков и ослов, плуги, мотыги и другое оборудование (65, с. 273, 271, 274, 275, 299-300, 302).

Такая же система существовала в животноводстве. Учитывались молочные продукты, скот и шкуры, поступавшие от пастухов на склады. Сохранилась корзина, в которой содержалась отчетность за 13 лет о павших и забитых животных одного хозяйства. Корм скоту выдавался со складов. И рыбаки работали разделенными на партии, перебрасывались из одной области в другую, передавались другим надзирателям (65, с. 324, 327, 328, 338-339).

В ремесле появляется новая форма крупных государственных мастерских. В Уре 8 больших мастерских объединяются начальством одного лица. Этот начальник скрепляет своей подписью все отчеты (составляющиеся несколько раз в месяц). Продукция мастерских поступала на государственные склады, откуда начальник, в свою очередь, получал сырье и полуфабрикаты, а также довольствие для ремесленников (65, с. 286, 343). Например, шерстяные и льняные ткани от ткачей поступали к суконщикам для окаймления и обрубки, от них — к сукновалам и затем на склад. Одежды изготовлялись простые для рабочих и более высокого сорта для администрации. Отчетность мастерских содержит данные о выработке, расходе льна, расходе зерна для пропитания ремесленников, цифры отсутствовавших и умерших рабочих (65, с. 349, 350).

При выдаче со склада металла и приеме металлических изделий специальные чиновники производили взвешивание и скрепляли своей подписью акты.

Ремесленники были разделены на партии, во главе которых стояли надзиратели. Рабочие могли передаваться от одного надзирателя другому. Были введены нормы. От их выработки и квалификации ремесленника зависел размер получаемого им довольствия. Начальники мастерских в случае необходимости могли получать рабочую силу со стороны. Наоборот, ремесленники из государственных мастерских посылались на сельскохозяйственные работы, на речной транспорт и т. д. Для обозначения ремесленников и сельскохо-

зяйственных рабочих часто применялся один и тот же термин (гуруши) (65, с. 267, 299-300, 346).

Так же, как ремесло, была организована и судостроительная промышленность.

Торговля, как и ремесло, составляла почти исключительно монополию государства (66, с. 262).

В документах государственных и храмовых хозяйств упоминаются рабы, но гораздо чаще рабыни. Сначала это были в основном ткачихи, но потом они стали применяться и на других работах. Мужчины-рабы упоминаются гораздо реже, почти исключительно в столице. Очевидно, дети рабынь растворялись в общей массе неквалифицированных рабочих (65, с. 273-280).

Как и раньше (например, в хозяйстве храма богини Бау), существовали работники, не связанные полностью с государственным хозяйством, привлекавшиеся только на страду и оплачивавшиеся зерном. Неясно, какую часть они занимали во всем населении.

А. И. Тюменев приводит данные, согласно которым привлекавшиеся на отдельных работах наемные рабочие составляли от 5% до 20% занятых на этих работах людей (65, с. 362). И. М. Дьяконов ситает, что «процент земель, захваченных под царское хозяйство (включая и храмовое), был огромен (66, с. 151); он полагает, что «для III династии Ура мы должны принять 60% за самую минимальную цифру» (там же). Однако, в то время как его оценки размера храмовых земель в досаргоновском Шумере основываются на определенных подсчетах, для обоснования последней цифры он не приводит никаких соображений.

Ряд документов свидетельствует о том, что частная собственность играла некоторую роль в хозяйственной жизни: акты купли-продажи, продажи детей в рабство. Однако в основной сфере хозяйственной жизни, в сельском хозяйстве, значение частной собственности не могло быть большим: об этом свидетельствует хотя бы то, что из громадного числа деловых актов этой эпохи не известно ни одного, касающегося купли-продажи земли (66, с. 250 и цитированная выше статья Фалькенштейна). Специализированное ремесло существовало лишь в рамках царского хозяйства; как полагает И. М. Дьяконов, никаких других ремесленных мастерских, производство которых имело бы товарный характер, кроме государственных, — не было (66, с. 262).

В государстве эпохи III династии Ура материальное неравенство было исключительно велико. Нормы довольствия

администрации в 10-20, а то и больше раз превышали паек рабочего (65, с. 405). Тяжелое положение низших слоев населения отражается большим числом документов о побегах. Сообщается, с указанием имен родственников, о побеге садовника, сына рыбака, сына пастуха, цирюльника, сына жреца, жреца... (65, с. 367-368).

Другой характеристикой жизни являются разительные цифры смертности, которые содержатся в данных архивов. В связи с выдачами зерна сообщается о смерти в одной партии 10% всех рабочих за год, в другой — 14%, в третьей — 28%. Согласно одному документу, за месяц из 17 женщин умерло 2, за год из 134 — 18. В одном списке сообщается о смерти более 100 женщин из 150. Еще выше была смертность среди детей, которые (как и женщины) были заняты на самых тяжелых работах, например, на бурлаченье. Вообще отметка «умер» исключительно часто встречается в документах. Общий процент смертности определяется в 20-25, а на садовых работах и еще выше — до 35 (65, с. 365-367).

Вся эта система эксплуатации подорвала государство, и оно начало быстро разрушаться под натиском аорейских племен. Падение Ура датируется 2007 годом до Р. Х. Гимн, в котором описывается это событие и который вошел в исполнявшуюся потом литургию, повествует о трупах, гниющих на улицах, сожженных складах, обращенном в развалины городе, женщинах, уведенных в чужие города. Упоминается и разрушение храмов в Ниппуре, Кеше, Уруке, Исине, Эреду, Лагаше, Умме. Катастрофа была общей. Государство распалось на мелкие княжества, и началась эпоха междоусобных войн, которая закончилась лишь в 1760 г., с воцарением Хаммураби в Вавилоне (65, с. 269-271).

Вопрос о социальной структуре древнего Шумера и, в частности, о социальном положении основной массы сельского населения, естественно, занимал историков. Взгляды советских историков, относивших Шумер к рабовладельческому строю, а основное трудовое население к рабам, или видевших там особое **патриархальное** рабство, или же различавших в хозяйстве два сектора — государственный с государственными рабами и независимый от государства и основывающийся на семейной общине — по-видимому, не нашли признания у других ученых (см., напр., 60). Наиболее распространенная точка зрения состоит в том, что основная масса трудового населения принадлежала к слою полусвободных «гурушей». По мнению Гельба, это были местные жители,

«первоначально, вероятно, свободные и независимые, потерявшие по той или иной причине свои средства к существованию и вынужденные, в результате прямого применения силы или косвенного, работать все время или частично в других хозяйствах» (69, с. 84). Они не были рабами, не могли быть проданы, имели семью, но не обладали свободой передвижения и были обязаны выполнять трудовую повинность на землях государства, храмов или аристократии (выступавшей в качестве чиновников государства). Наряду с ними была и другая категория рабочих (упоминаемых в так называемых текстах « gemé-dumu »), которые, по-видимому, не имели семей и работали все время в храмовом хозяйстве. Большие массы военнопленных не могли быть эффективно использованы в хозяйстве. Разрыв между большими цифрами военнопленных, содержащимися в военных реляциях, и очень небольшими цифрами в хозяйственных отчетах он объясняет тем, что большую часть захваченных на войне мужчин убивали. На основании одного текста Гельб приходит даже к заключению о том, что существовали «лагеря смерти», куда сгоняли военнопленных, чтобы потом их перебить (70, с. 74). Уцелевшие военнопленные превращались в государственных рабов, однако постепенно статус их менялся от несвободных — к полусвободным (70, с. 95-96). Точно так же Адамс (68) считает хозяйство древнего Шумера амальгамой нескольких типов зависимости, начиная от обязанности круглый год трудиться на государственных полях, вплоть до зависимости, основанной на получении от государства воды, зерна и инвентаря, на выдачах зерна и других форм клиентуры — лишь с небольшой прослойкой собственно рабства.

Число рабов было относительно невелико, они использовались главным образом для обслуживания элиты, и не существовало пропасти между рабами и другими многочисленными формами зависимости (68, с. 117). Основную рабочую силу, по крайней мере в крупных хозяйствах, составляли полусвободные «гуруши» (68, с. 105). Даже небольшие участки земли, не принадлежавшие храмовому или государственному хозяйству, все же находились от него в некоторой зависимости: продажа и покупка требовала санкции администрации, обработка обеспечивалась зерном и плугами с центральных складов (68, с. 105-106). Большинство актов о покупке земли являются записями собирания многих небольших участков в единые большие поместья представителей правящих семей, одновременно занимающих высокое положение в администрации (68, с. 106).

§ 2. Древний Египет

Тот период истории Месопотамии, которому посвящен предшествующий параграф, не представляет собой какой-либо аномалии, парадоксального явления, не связанного с основной линией исторического развития. Наоборот, мы встречаем здесь хоть, может быть, и самый яркий, но **типичный** пример жизненного уклада, господствовавшего в III и II тысячелетиях до Р. Х. в районе, охватывавшем Крит, Грецию, Египет и Малую Азию, то есть наиболее развитые области тогдашнего мира. В значительной мере те же тенденции проявились и в государствах долины Инда.

В эту эпоху возникла новая социальная структура, которой было суждено играть решающую роль в дальнейшей истории человечества — ГОСУДАРСТВО. Если раньше основной социальной единицей был поселок вокруг храма или деревня, тесно связанная с хорошо известной еще отцам и дедам территорией, то теперь их место заняло государство, часто объединяющее разнородные этнические группы, владеющее громадной территорией и постоянно стремящееся ее расширить. Появляются «мировые империи», претендующие на власть над «всем миром» и действительно господствующие над значительной частью тогдашнего культурного мира — первой такой империей было государство Саргона. Вместо сравнительно небольших групп, в которых почти все члены лично знали друг друга, здесь впервые возникло общество, объединяющее сотни тысяч и миллионы индивидуально друг друга не знающих людей, управляемых из единого центра.

Этот перелом в течении истории не может быть объяснен технологическим и культурным прогрессом: несмотря на такие успехи, как изобретение письма, широкое распространение ирригации, строительство городов, использование плуга и гончарного колеса, систематическое применение металлов, новая эпоха базировалась главным образом на массовом применении достижений неолита и бронзового века. Силой, вызвавшей этот переворот, было само объединение человеческих масс в немыслимых до того масштабах и подчинение их воле центральной власти. «Технология власти», а не «технология производства» была тем фундаментом, на котором стояло новое общество (см. 68, с. 12). Государство посредством бюрократии, писцов и чиновников, подчинило себе основные стороны хозяйственной и духовной жизни, закрепив это подчинение идеей абсолютной власти царя над всеми источниками дохода и жизнью подданных.

Для иллюстрации общих тенденций этой эпохи мы приведем здесь некоторые данные о двух периодах истории Древнего Египта.

1. Древнее Царство (I - VI династии). Обзор памятников этой эпохи имеется в (71), откуда мы в основном заимствуем приводимые здесь факты.

Вся земля в стране считалась принадлежащей фараону. Частично она передавалась во временное индивидуальное пользование, но основная ее часть составляла царский домен, то есть находилась в непосредственном пользовании государства. Крестьяне рассматривались по большей части как плоды земли и передавались вместе с нею. Акты передачи указывают обычно: «дается земля с людьми», «земля со скотом и людьми». Работали крестьяне под надзором чиновников. Чиновники определяли норму поставок (каждый год заново, в зависимости от урожая и разлива Нила). Сверх того крестьяне были обязаны трудовой повинностью («часы») для строек и других государственных работ. Наиболее известная из этих повинностей — строительство пирамид. О масштабах ее говорит сообщение Геродота (впоследствии подтвержденное исследованиями Ф. Петри), согласно которому на строительстве пирамиды Хеопса непрерывно работали 100.000 человек в течение 20 лет. Крестьяне отбывали повинности и для родственников царя и других знатных лиц. Все эти «часы» и «нормы», «вычисленные в доме царя», регулировались и собирались в каждой области четырьмя управлениями, подчиненными в свою очередь центральным складам и центральным ведомствам.

По-видимому, распространенной была категория сельскохозяйственных рабочих, обозначаемая словом mrt. Фараон Пепи II декретирует их переселение в другие области, чтобы обеспечить выполнение ими государственных повинностей. По некоторым источникам эти рабочие жили в специальных работных домах.

Ремесло было в основном сосредоточено в государственных или храмовых мастерских, где рабочие снабжались орудиями и сырьем, а продукцию сдавали на склады. Кораблестроители, плотники, столяры, каменщики, горшечники, ювелиры, рабочие по металлу, ремесленники, занятые выделкой стекла и керамики, — либо работали во дворцовых и храмовых мастерских, либо зависели от них, получая сырье и заказы. Высокоспециализированные ремесленники, имевшие положение свободных наёмных рабочих, составляли меньшинство. Ряд важных областей ремесленного производства был моно-

полизирован царскими или храмовыми мастерскими: например, храмы производили папирус — как материал для письма, для циновок, веревок, обуви и для постройки кораблей.

Если Э. Майер (72) допускает существование в Древнем Царстве некоторого числа независимых ремесленников и торговцев, то Киз (73, с. 164) считает, что их вовсе не было.

Торговля носила исключительно меновой характер. Хотя золото, медь и зерно иногда использовались для измерения ценностей, весь обмен был натуральным. В таком виде он многократно изображен на фресках в гробницах. Также и списки пожертвований на заупокойный культ содержат перечни разных предметов, ни один из которых, по-видимому, не имеет характера денег. Знаменитый «Палермский камень» перечисляет пожертвования фараона храмам. Это тоже — самые разнородные ценности: земля, люди, рационы пива и хлеба, скот, птица.

Чиновники также оплачиваются натурой. При дворе они «живут от стола царя», в провинции — от отписанных им поставок, пропорциональных их рангу.

Некоторые высокопоставленные лица получали земли в подарок. Но эти дареные земли не составляли (за исключением самого конца рассматриваемого периода) единого владения: они разбросаны по разным частям страны. Те, кому земли отписаны, не обладали в них никакими политическими правами.

Стержнем, на котором держался этот строй, была бюрократия. Начиная со II династии, каждые два года проводилась перепись всех имуществ (она называлась «переписью золота и полей» или «переписью крупного и мелкого скота»), причем «царские писцы» в сопровождении отряда солдат обходили все дома. На основании данных переписи предписывались нормы поставок и налогов. Представителем власти в деревне был «сельский судья» и «сельский писец».

Разнообразие названий тех должностей, которые занимали чиновники, характеризует степень бюрократического контроля жизни: сельский писец, сельский судья, начальник над каналами, писец озер, начальник морского строительства (флота), строитель дворцов, начальник рабочего персонала, начальник общественных работ, надсмотрщик над хлебами и амбарами. Начиная с IV династии, экономическая жизнь страны регулируется двумя департаментами: полей и персонала.

Чиновники, управляющие отдельными областями, не являлись их властителями, подобно феодальным сеньорам. Хотя

происходили они большей частью из «знати» и должности нередко передавались от отца к сыну, все же положение чиновника определялось не его происхождением, а милостью царя, то есть его положением в бюрократической иерархии. Никто не обладал правом управления от рождения. Обычно службу начинали с низших ступеней, и за свою жизнь успешный чиновник многократно переходил из одной области в другую, не приобретая нигде прочных связей. Типичным является чиновник Метен, современник фараона Снафру, поменявший за жизнь 10 областей. На должностных печатях никогда не указывалось имя чиновника, а лишь его должность и имя фараона. Надписи в гробницах не указывали происхождение покойника или хотя бы имени отца (за исключением принцев крови). В своей карьере и материальном благополучии чиновник зависел целиком от государства, олицетворенного в фараоне, который мог пожаловать ему даже бессмертие души, разрешив построить гробницу вблизи своей усыпальницы. Как говорит Э. Майер,

> «Египет уже во времена Менеса (создатель единого государства, объединяющего Верхний и Нижний Египет) был не государством аристократии, но государством бюрократии» (72, с. 156).
> «Древнее Царство является крайним примером централизованной абсолютной монархии, которая управляется бюрократией, зависящей только от двора и получающей образование в государственных школах для подготовки чиновников» (72, с. 193).

2. XVIII династия (XVI — XIV вв. до Р. Х.) (по обзору 74). Более тысячелетия спустя мы видим систему хозяйственных отношений, основанную на весьма близких принципах. Государству, в лице фараона, принадлежали все источники дохода, и пользующиеся ими находились под его непрерывным контролем. Периодические переписи учитывали земли, имущества, занятия, должности. Каждый вид деятельности должен был быть санкционирован государством, и каждое изменение занятий требовало санкции властей, не разрешалось самовольное изменение даже в пределах одной семьи. За исключением жрецов и военной знати, все остальное население — сельское и городское — было объединено в общины или гильдии, управляемые государственными чиновниками.

Специфика земельных отношений этой эпохи связана с предшествовавшей ей войной за освобождение страны от за-

воевателей — гиксов. Сложившаяся за время войны военная знать владела небольшой частью земель. Это были майораты, передававшиеся, как правило, по наследству, но высшая власть и над этими землями признавалась за фараоном, так что вступление наследника во владение каждый раз требовало утверждения центральной власти.

За исключением этих земель и земель храмов остальные земли принадлежали государству в лице фараона и обрабатывались крестьянами, находившимися под государственным контролем. В надгробной фреске в гробнице визиря Рехмара изображено, например, как сельскохозяйственные рабочие с женами и детьми получают под надзором чиновника мешки с зерном, отдавая в обмен пустые мешки.

На основании разливов Нила заранее планировались нормы поставок сельскохозяйственных продуктов.

Разведение скота также было подчинено обширной правительственной администрации во главе с «надзирателем за рогатым скотом, копытами и перьями».

За редким исключением ремесел, требующих особого искусства, все ремесленники были объединены в гильдии и управлялись чиновниками. Главы сельскохозяйственных общин и ремесленных мастерских были ответственны за своевременное выполнение плана государственных поставок: его невыполнение каралось посылкой на сельскохозяйственные и строительные работы.

Купцы, отправлявшиеся за границу, действовали как государственные агенты. Весь ввоз также происходил под контролем администрации, часто иностранные купцы были обязаны иметь дело только с государственными чиновниками. Администрация контролировала и внутренюю торговлю, под ее надзором находились все рынки.

Несмотря на то, что почти все население было в большой степени зависимым, это была зависимость от государства, а не от частных лиц — тогдашнее общество нельзя назвать ни рабовладельческим (подобно античному), ни феодальным. Так, памятники содержат много терминов, обозначающих зависимое положение: например, лица, направляемые на принудительные работы, или военнопленные, используемые в строительстве и на других государственных работах. Однако ни один из этих терминов не может быть истолкован как раб, находящийся в частном владении и используемый в хозяйственной деятельности.

Религия Древнего Египта и Месопотамии

Если хозяйственные документы в некоторой степени освещают экономическую структуру древнейших государств Египта и Месопотамии, то о духовной жизни и мировоззрении этих обществ составить представление гораздо труднее. Повидимому, единственные сведения, которыми мы располагаем, относятся к религии.

Для религий стран Древнего Востока характерна та особая роль, которую глава государства, царь, играл как в культе, так и во всех религиозных представлениях. Не только он был земным воплощением бога, но и бог оказывался второй, небесной сущностью царя, его душой. Благодаря этому религия в значительной степени превращалась в поклонение царю, в его обожествление *.

Хоккарт (75) собрал громадное количество фактов о культе обоготворения царя. Однако его наблюдения относятся к более примитивным обществам, где обожествляемый царь играл почти исключительно культовую роль. Для Месопотамии и Египта характерно слияние этой функции с ролью абсолютного властителя страны.

Большое количество фактов, подтверждающих эту точку зрения, собрано в книге Энгнеля (76), откуда мы приведем небольшие выдержки.

Египет. Царь считается божественным от рождения и даже до рождения, он зачат богом, воплотившимся в его земного отца. Боги формируют ребенка в утробе матери. Он не имеет земных родителей:

> «у тебя нет среди людей отца, зачавшего тебя, у тебя нет среди людей матери, зачавшей тебя», —

(76, с. 4) говорится в одном гимне.

Основная функция царя — быть верховным жрецом, все остальные жрецы — лишь его заместители. Смысл большей части культа — в отождествлении царя с богом. Царь тождественен с Ра — солнцем. Это тождество отражается в так называемом царском «имени Гора». То, что характерно для

* По крайней мере официальная религия. Трогательные надписи, найденные в бараках строителей пирамид, указывают на то, что существовала народная религия, в основе которой лежало чувство глубокого личного слияния с божеством.

высшего бога, относится и к царю: мощью своих слов он создает мир, он опора порядка, он всевидящ и все слышит:

«Ты подобен отцу Ра, восходящему на небесном своде, Твои лучи проникают в пещеру, и нет места, не освещенного твоей красотой» (76, с. 6).

Фараону приписывается и характерная для высшего бога двойственность — он характеризуется и как благой, и как гневный, карающий бог.

Царь отождествляется также с Гором, сыном Озириса, а через него и с Озирисом. Гор — это живой царь, Озирис — опочивший. Озирис олицетворял функцию плодородия высшего бога и в таком качестве воплощался в фараоне. В ритуальных празднествах представлялась смерть Озириса, его прохождение через подземное царство и воскресение, воплощение в Горе — земном царе. Одновременно это было празднество коронации фараона.

Отождествление фараона и Озириса породило даже теории (Сэте, Блекман), согласно которым Озирис — это обожествленный образ реально существовавшего царя, праобразовательная деятельность и гибель которого легли в основу культа Озириса (76, с. 8).

Функция охраны государства от врагов, присущая фараону, отождествляется с мистической борьбой Ра и дракона. Победы фараона описываются в мистических образах: он нападает как буря, как пожирающий огонь, расчленяет тела врагов, их кровь течет как вода в наводнение, трупы возвышаются горами над пирамидами и т. д. Враги фараона называются дети разрушения, осужденные, волки, псы. Они отождествляются с драконом Апопи, а фараон — с Ра.

В своей деятельности внутри государства фараон — добрый пастырь, кров, скала, крепость. Это те же эпитеты, которые применяются к высшему богу.

Вот несколько отрывков из гимнов, обращенных к фараону:

«Он пришел к нам, он дал жизнь людям Египта,
он уничтожил их несчастья,
Он пришел к нам, он дал жизнь народу, он отверз
гортани людей» (76, с. 13).

«Возвеселись, вся земля, благие времена пришли,
Господин пришел в Две Страны» (76, с. 13).

«Вода стоит и не уходит, Нил полноводен.
Дни длинны, ночи имеют часы, месяцы приходят в благоволеньи,
Боги довольны и счастливы от всего сердца
И время проходит в смехе, и чудесам нет конца»
(76, с. 14).

Месопотамия. Царь считался рожденным от богини, отцом его был Ану, Энлиль или какой-либо другой бог, который назывался «отец зачинатель». В утробе матери тело и душа царя наделяются божественными качествами (76, с. 16).

При ритуальном празднестве коронации царь символически умирает и возрождается как бог.

Интересно, что по поводу божественности царя наиболее древние тексты наиболее определенны. На изображениях царь часто не отличим от бога, он носит, например, такую же прическу. Имя царя имеет божественный характер и употребляется при клятве (76, с. 18).

В равенстве царь-бог имеются две стороны: царь есть высший — солнечный бог и в то же время — бог плодородия.

Так, царь Ура Пурсин называется «истинный бог», «солнце своей страны». Хаммураби говорит:

«Я бог — солнце Вавилона, освещающий страну Шумера и Аккада» (76, с. 23).

Во время ритуальной церемонии царь выступал как бог солнца Мардук. Это равенство прокламировалось как догмат в отношении роли царя в культе, но в более ранний период, по-видимому, носило абсолютный характер.

С другой стороны, представление о царе как воплощении бога плодородия Таммуза носит столь основной характер, что, например, Фейгин считал Таммуза историческим царем, обожествление которого положило начало культу (76, с. 24).

В религии Месопотамии большую роль играл образ Древа Жизни, дающего воду жизни. Царь часто отождествлялся с ним. Так, о царе Шульги говорится:

«Пастырь Шульги, ты, имеющий воду, дай нам воду!»
«Бог Шульги — растение (злак) жизни»,
«Господин — ароматное растение жизни».

Как таковой, царь распоряжается жизнью людей:

«Царь дает жизнь людям»,
«С царем жизнь» (76, с. 29).

В одном из гимнов царь говорит:

«Я царь. Мое правление бесконечно... я тот, кто правит (буквально: несет) над всеми вещами, господин звезд» (76, с. 29).

Эпитеты, применяемые к царю и богу, обыкновенно тождественны: господин, правитель, пастырь, законный пастырь, правитель стран, правитель вселенной.

Вот отрывки из гимнов царю:

«Ты, обтекающий лик земли потоком вод...» (76, с. 39).

«Великие боги взирают на него с радостным почтением» (76, с. 42).

«Кто был много дней больным, возвратился к жизни» (76, с. 44).

«Злаки выросли семи саженей в высоту»

«Фруктовые деревья стали приносить роскошные плоды» (76, с. 44).

§ 3. Древний Китай

История Китая представляет собой исключительно интересный пример того, как на громадном промежутке времени — от древности до современности — в разнообразных формах проявляются государственно-социалистические тенденции. Здесь мы приведем некоторые данные о периоде китайской истории, занимающем приблизительно одно тысячелетие: между XIII и III вв. до Р. Х. Эта эпоха разделяется на две части: древнейшую (эпохи Инь и ранее Чжоу классической китайской историографии) и более позднюю (эпохи Чжаньго и Цинь). Граница между ними проходит в V в. до Р. Х.

Древнейший не мифический период китайской истории — эпоха Инь. Сведения о ней дают летописи и песни позднейших времен и данные раскопок — прежде всего надписи на гадательных костях: панцирях, черепах и костях животных. Эти надписи Масперо (77) датирует XII-XI вв., Го-Мо-Жо (78) — XIV-XIII вв. до Р. Х. Источники рисуют картину общества, основанного на охоте и сельском хозяйстве. Пахотное земледелие развивалось на речных наносах, искусственное орошение применялось мало. Из ремесел высокого уровня

достигла выделка бронзовой утвари, прядение и ткачество. Была известна письменность и календарь.

Власть принадлежала царю — вану. В более поздней летописи легендарный царь Пань-Гэн, приказывая народу переселяться в другую область, говорит:

«Вы все являетесь моим скотом и людьми» (78, с. 22).

Он говорит, что в случае неповиновения им будут отрезаны носы, всё их потомство будет уничтожено, «чтобы дурные семена не попали в город» (78, с. 22).

Комментарий к древней летописи (относящийся уже к VI-V вв. до Р. Х.) говорит:

«Чжоу (иньский ван) имел сотни тысяч, миллионы людей И (другое название иньцев)» (78, с. 22).

На центральное место, которое ван занимал в иньском обществе, указывают и громадные человеческие жертвоприношения, сопровождавшие его похороны: могилу вана окружало до тысячи трупов. С другой стороны, такие массовые убийства, по-видимому — военнопленных, делают маловероятным распространение рабства.

В сельском хозяйстве не обнаружено никаких следов индивидуальных наделов. Управление работами находилось в руках сельскохозяйственных чиновников — сяочэнь. О бюрократическом характере земледелия говорит большинство надписей на гадательных костях:

«Бинь гадал: вану вести простолюдинов сеять просо в районе Цзюн».
«Цяо гадал: вану приказать простолюдинам — выходить на поля, собирать урожай».
«...гадал: сяочэнь приказать простолюдинам сеять просо» (79, с. 125).

Завоевание империи Инь кочевниками племени Чжоу превратило последних в привилегированный слой населения, но мало изменило общий строй жизни. По-прежнему сельское хозяйство контролировалось чиновниками (они стали называться тянь-гуань), подчиненными царю (принявшему иньский титул вана). Множество песен рисует сельское хозяйство, основанное на работе больших масс крестьян, руководимых чиновниками, которые указывают им, на каких полях, когда и что сеять. Так, обращение к земельным чиновникам гласит:

«О, наш правитель, чжоуский Чэн-ван созвал всех вас,
Велит вам вести землепашцев сеять хлеба,
Поскорей возьмите свой инвентарь
и на всем поле в тридцать ли начинайте пахоту!
Пусть выходит десять тысяч пар —
Этого будет достаточно!» (79, с. 125).

В другом месте рисуется похожая картина:

«Тысяча пар людей на равнине и на склонах горы
Пропалывают и пашут поле» (79, с. 129).

Об урожае говорится:

«Повсюду большие амбары
В них — миллионы даней зерна» (79, с. 128).
«Надо подготовить тысячу амбаров,
Надо подготовить десять тысяч закромов-корзин» (79, с. 134).

И, наконец, одобрение вана — основная цель труда:

«Все поля полностью засеяны,
Хлеба поистине хороши.
Ван не сердился, он сказал:
— Вы, крестьяне, действительно на славу потрудились» (79, с. 134).

Историческая книга «Ханьшоу», написанная в I в. после Р. Х., так описывает организацию сельскохозяйственных работ:

«...перед выходом населения на работу, лисюй (староста деревни) утром занимал место справа от выхода, линьчжай — слева; это место они покидали после ухода всех в поле. Вечером повторялось то же самое...» (78, с. 31).

Стих:

«Дождь поливает наши общие поля
И наши собственные поля» (79, с. 135),

показывает, что наряду с теми полями, где под надзором чиновников совместно трудились тысячи крестьян, сущест-

вовали и индивидуальные участки, аналогично тому, что было в древнем Перу и в государстве иезуитов в Парагвае.

Исторические книги указывают на государственное распределение земли. «Чжоу-ли»:

> «В определенные сроки считали население и давали ему поля» (80, с. 149).

«Ханьшоу»:

> «Население в возрасте 20 лет получало поле, в возрасте 60 лет возвращало его, в возрасте более 70 лет находилось на иждивении государства, до 10 лет — воспитывалось старшими, после 11 лет принуждалось к работе старшими» (78, с. 31).

Вся земля и все люди считались собственностью вана:

> «Под всем небом нет такой земли, которая не принадлежала бы вану, по всей земле от края до края нет таких людей, которые не были бы слугами вана» (78, с. 29).

Землю и людей ван жаловал аристократии во временное пользование, без права продажи или передачи, хотя бы по наследству. Известно много случаев отобрания земель и даже разжалования аристократов в простолюдины. Чиновники, ученые, ремесленники тоже кормились от урожаев с определенных участков земли, обрабатывающихся живущими на них крестьянами.

Кроме своих непосредственных обязанностей, крестьяне несли и ряд других повинностей. В случае войны они «должны покрываться доспехами и брать в руки секиры» (78, с. 32). Они обязаны трудиться на строительных работах. В одной из песен говорится:

> «О, вы, землепашцы!
> В этом году урожай уже весь убран,
> Пора строить дворец.
> Днем заготовляйте камыш,
> Вечером надо сучить веревки.
> Торопитесь закончить постройку» (79, с. 147).

Ремесло тоже частично было обязанностью крестьян. В книге «Ханьшоу» говорится:

«Зимою, когда население возвращалось в поселение, женщины вечерами собирались вместе и занимались прядением. За один месяц они вырабатывали норму 45 дней» (78, с. 31).

Однако существовали и профессиональные ремесленники. Они были объединены в организацию «богун», где ремесленники близких специальностей составляли замкнутые корпорации, находившиеся под управлением надсмотрщиков. Ремесленники и надсмотрщики, а также и купцы, получали довольствие от казны.

Все существенные аспекты жизни находились в ведении царских управлений. Из них основными считались три: земледелия, войны и общественных работ. Их главы назывались тремя Старцами и считались высшими сановниками империи. Ведомству земледелия или «изобилия» * было подчинено все сельскохозяйственное производство. Его чиновники предписывали крестьянам смену сельскохозяйственных культур, время посева, уборки, молотьбы. Они раздавали наряды группам и индивидуальным крестьянам, контролировали частный обмен сельскохозяйственными продуктами на рынках. Под их контролем находилась и жизнь крестьян: браки, деревенские празднества, разбор тяжб.

Первой задачей военного ведомства считалось подавление восстаний. В его функции входили также воинские наборы, обучение солдат и все вопросы ведения и подготовки войны: арсеналы, склады с продовольствием, табуны лошадей. Это же ведомство организовывало громадные охоты, проводившиеся четыре раза в каждом году. Ведению управления общественных работ подлежали земли (в то время как работавшими на них людьми ведало «управление изобилия»): оно «устанавливало межи», то есть периодически перераспределяло земли, руководило ирригационными работами, строительством дорог, учетом и возделыванием целинных земель. В его распоряжении находились ремесленники, архитекторы, скульпторы, оружейные мастера (77, с. 73-75).

Хотя существовали некоторые предметы (раковины, слитки меди), использовавшиеся в качестве удобного эквивалента при обмене, все поставки государству производились натурой: зерном, полотном, строительным деревом и т. д. Частные сделки тоже в подавляющем большинстве случаев носили характер натурального обмена.

---

* Такой перевод предлагает Масперо в книге (77), написанной в 1927 г., задолго до появления романа Орвелла.

Брак во многих отношениях имел нетрадиционные формы. Среди надписей эпохи Инь есть такие:

«Женой Тайцзу и Гэн была Синь Би» и т. д. (81, с. 12).

В эпоху Чжоу брак крестьян в значительной мере регламентировался государством. Например, в книге «Чжоу-чуань» говорится:

«Приказано мужчинам 30 лет жениться, девушкам в 20 лет выйти замуж. Это значит, что срок женитьбы мужчины и женщины не может быть отсрочен» (80, с. 147).

В определенное время, весной, император объявлял время свадеб. Особый чиновник, называвшийся посредником, сообщал крестьянам, что настало «время соединения юношей и девушек». Французский синолог Масперо считает, что полноценный брак существовал только для аристократии. Его смысл для аристократии заключался в продолжении культа. Простолюдины же не составляли родов, и их семья не имела религиозного характера. В обоих случаях брак обозначался разными терминами, которые Масперо переводит: для аристократии — брак, для простонародья — соединение (77, с. 117).

Судебные функции были разделены между гражданской администрацией и судебным ведомством. Гражданские власти наказывали за менее значительные преступления, приговаривая к определенному числу ударов палкой. В случае повторения провинности виновный передавался судебному ведомству. Оно же рассматривало и все более серьезные преступления. Было предусмотрено пять наказаний: смертная казнь, кастрация (а для женщин — заточение во дворец), отрубление пятки, отрезание носа, клеймление. Царю Му в начале эпохи Чжоу приписывается кодекс, содержащий перечень 3 000 преступлений, из которых 200 карались смертью, 300 — кастрацией, 500 — отрезанием пятки, 1 000 — отрезанием носа и 1 000 — клеймлением. Кодекс конца этой эпохи перечисляет 2 500 преступлений, причем по 500 из них падает на каждый из пяти видов наказаний (77, с. 77).

Общество эпохи Чжоу в Китае во многом очень напоминает империю инков ко времени завоевания ее испанцами. Но здесь история дала осуществиться другому варианту: это государство не пало жертвой иноземного вторжения, а развивалось под влиянием внутренних факторов. И в нем проявились совершенно неожиданные черты. К V в. до Р. Х. страна, формально находящаяся под властью чжоуского царя, рас-

падается на фактически независимые мелкие царства, находящиеся в непрерывной войне друг с другом (это время так и называется — «эпохой сражающихся царств»). Но нарушение монолитности государственного механизма компенсировалось развитием индивидуальных начал. Учение Конфуция провозгласило основной целью человека — моральное и нравственное совершенствование его личности, соединение культуры с такими душевными качествами, как справедливость, человеколюбие, верность, благородство. Возникло много философских школ, странствующие ученые играли большую роль в жизни общества.

Эта эпоха была временем быстрого культурного и материального роста. Унифицируется письменность и язык разных царств. Быстро увеличивается число городов и растет их роль в жизни страны. Летописи рассказывают о городах, в которых повозки сталкиваются друг с другом и на улицах такая толпа, что платье, надетое утром, изнашивается к вечеру. Происходит строительство крупных ирригационных сооружений. Строится целая сеть каналов, соединяющих между собой все царства Китая. Широко распространяются железные изделия. Почти все сельскохозяйственные орудия: мотыги, лопаты, топоры, серпы — выделывают из железа. По всему Китаю разрабатываются большие залежи железной руды, строятся громадные плавильные печи, которые обслуживаются сотнями рабов. Города и целые районы специализируются на производстве определенных изделий: шелковых тканей, оружия, добыче соли. Под влиянием увеличивающихся торговых связей почти все царства начинают выплавлять одинаковые монеты (83, с. 24-32).

Через некоторое время, однако, возникла новая тенденция: использовать этот более высокий интеллектуальный и технический уровень для создания строго централизованного общества, в котором личность еще в большей мере, чем раньше, была бы подчинена контролю государства. По-видимому, не единственный раз историческое развитие принимает такой оборот. Например, как считает Г. Франкфорт (83), первые государства в Месопотамии и Египте возникли сходным путем: в результате подчинения хозяйственных и интеллектуальных достижений, выработанных в небольших храмовых хозяйствах, целям централизованного государства.

В этом направлении мысли и государственной деятельности Китая «эпохи сражающихся царств» исключительное место занимает учение и законодательство Гунсунь Яна, более известного под именем Шан Яна — правителя области Шан

(середина IV в. до Р. X.). Его теоретические взгляды изложены в сочинении «Книга правителя области Шан» (84), часть которого считается написанным им самим, а часть — его последователями.

Две силы определяют, согласно автору, жизнь общества. Одну из них он называет государь или государство, очевидно рассматривая это как разные термины, выражающие одну сущность. С этой силой отождествляет себя автор. Весь трактат имеет целью указать наилучшие пути и средства для наиболее полного достижения тех целей, к которым эта сила стремится. Цель же сводится к наибольшему увеличению своего влияния, власти, как внутри страны, так и вовне — в экспансии, и как идеал — во владычестве в Поднебесной. Другая сила — народ. Автор описывает взаимоотношения правителя и народа как отношение ремесленника к сырью, народ сравнивается с рудой в руках металлурга, глиной в руках гончара. Но даже более того, их устремления направлены в противоположные стороны — они враги, один усиливается лишь за счет другого:

> «...мог одолеть сильного врага лишь тот, кто прежде всего победил свой собственный народ» (84, с. 210).
> «Когда народ слаб — государство сильное, когда государство сильное — народ слаб. Поэтому государство, идущее истинным путем, стремится ослабить народ», —

пишет Шан Ян в разделе, который так и называется: «Как ослабить народ» (84, с 219).

Для того, чтобы правитель мог ослабить народ, превратить его в руду или глину в своих руках, необходимо отказаться в управлении от человеколюбия, справедливости, любви к народу — всего, что автор объединяет в понятии добродетель. Также и в народе не следует опираться на эти качества — им надо управлять как коллективом потенциальных преступников, апеллируя лишь к страху и выгоде.

> «Если государством управляют при помощи добродетельных методов, в нем непременно появится масса преступников» (84, с. 156).
> «В государстве, где порочными управляют словно добродетельными, неизбежна смута. В государстве, где добродетельными управляют словно порочными, воцарится порядок, и оно непременно станет сильным» (84, с. 163).
> «Когда люди извлекают выгоду из того, как их исполь-

зуют, — их можно заставить делать все, что угодно правителю... Однако если государь отвернётся от закона и станет полагаться на то, что любит народ, в стране вспыхнет множество преступлений» (84, с. 220).

В основу жизни кладется Закон, через посредство страха и (в меньшей степени) выгоды правящий людьми.

«Основой для людей является закон».
«Справедливым называют такое положение, когда сановники преданны, когда сыновья почтительны с родителями, когда младшие соблюдают ли в отношении старших, когда установлено различие между мужчинами и женщинами; но все это достигается не путем справедливости, а путем неизменных законов; и тогда даже голодный не будет тянуться к еде, точно так же, как обреченный на смерть не будет цепляться за жизнь. Совершенномудрый не ценит справедливость, но ценит законы. Если законы непременно ясны, а указы непременно исполняются, то больше ничего и не надо» (84, с. 215-216).

Из двух рычагов — наказания и награды, при помощи которых закон правит народом, безусловное преимущество отдается первому:

«...в государстве, стремящемся к владычеству в Поднебесной, каждым девяти наказаниям соответствует одна награда, а в государствах, обреченных на расчленение, каждым девяти наградам соответствует одно наказание» (84, с. 165).

Лишь наказания порождают мораль:

«добродетель ведет свое происхождение от наказаний» (84, с. 165).

Говоря о том, как применять наказания, автор видит лишь такую альтернативу: наказания массовые или же не столь широко применяемые, но зато особенно суровые. Он решительно рекомендует второй выход:

«Людей можно сделать достойными без массовых наказаний, коль наказания суровы» (84, с. 212).

Он усматривает в этом даже признак любви правителя к народу:

«Ежели наказания суровы и награды малочисленны, это значит, что правитель любит народ и народ готов отдать жизнь за правителя. Ежели награды значительны и наказания мягки, правитель не любит народ, и народ не станет жертвовать жизнью ради него» (84, с. 158-159).

Первая цель наказаний — разбить узы, связывающие людей, поэтому они должны дополняться системой доносов:

«Если управлять людьми как добродетельными, они будут любить своих близких; если же управлять людьми как порочными, они полюбят эти порядки. Сплоченность людей и взаимная поддержка проистекают оттого, что ими управляют как добродетельными; разобщенность людей и взаимная слежка проистекают оттого, что ими управляют словно порочными» (84, с. 162-163).

Правитель «должен издать закон о взаимной слежке: должен издать указ о том, чтобы люди исправляли друг друга» (84, с. 214).

«Независимо от того, является ли сообщивший знатным или человеком низкого происхождения, он полностью наследует ранг знатности, поля и жалование того старшего чиновника, о проступке которого он сообщит правителю» (84, с. 207).

Донос дополняется круговой порукой:

«...отец, отправляя на войну сына, старший брат — младшего, а жена — мужа, напутствуют их одинаково: не возвращайся без победы! и добавляют: ежели нарушишь закон и ослушаешься приказа, то вместе с тобой погибнем и мы» (84, с. 211).

«...в стране с хорошо налаженным управлением муж, жена и их друзья не смогут скрыть преступления друг от друга, не накликав беды на родственников виноватого, остальные также не смогут покрыть друг друга» (84, с. 231).

Во всей этой системе автор видит проявление более глубоко по́нятой гуманности, путь к отмиранию наказаний, казней и доносов, почти «отмирание государства» — через всемерное усиление:

«Ежели сделать суровыми наказания, установить систему взаимной ответственности за преступления, то люди не решатся испытывать на себе силу закона, а когда люди станут бояться подобных испытаний, исчезнет потребность и в самих наказаниях» (84, с. 207).

«Поэтому ежели войной можно уничтожить войну, то позволительна даже война; ежели убийством можно уничтожить убийство, то разрешены даже убийства; если наказаниями можно уничтожить наказания, то допустимы даже суровые наказания» (84, с. 210).

«Таков мой метод возврата к добродетели путем смертных казней и примирения справедливости с насилием» (84, с. 179).

Каков же тот жизненный уклад, добиваться которого Шан Ян предлагает этими средствами? Он выделяет два дела, которым должны быть подчинены и ради которых должны быть подавлены все остальные человеческие интересы: это земледелие и война. Им он придаёт столь исключительное значение, что для их обозначения вводит особый термин, который переводят как «сосредоточение на Едином» или «Унификация». От них зависит все будущее страны:

«Государство, добившееся унификации хотя бы на один год, будет могущественно десять лет; государство, добившееся унификации на десять лет, будет могущественно сто лет; государство, добившееся унификации на сто лет, будет могущественно тысячу лет, добьется владычества в Поднебесной» (84, с. 154).

Только эти занятия должны поощряться государством:

«тот, кто хочет процветания государства, внушает людям, что можно получить казённые должности и ранги знатности только занимаясь Единым» (84, с. 148).

Вся хозяйственная деятельность должна иметь одну цель — земледелие. Этому дается два объяснения. Во-первых,

«когда все помыслы обращены к земледелию, то люди просты и ими можно легко управлять» (84, с. 153).

Во-вторых, это поможет кормить армию во время длительных войн. Предлагается поднять целинные земли и заселить их переселившимися из других царств крестьянами, которых надо привлечь обещаниями освобождения от трудовой и военной повинности на три поколения. По-видимому, крестьяне на освоенных целинных землях находились в большем подчинении у государства, составляли «царский домен», что делало эту меру еще более привлекательной. Раз за разом, предлагая те или иные административные меры, Шан Ян заканчивает абзац словами:

«и тогда целинные земли будут непременно возделаны».

Для знати единственным путем к богатству и карьере должна быть военная служба:

«Все привилегии и жалования, чиновничьи должности и ранги знатности должны даваться лишь за службу в войске, иных путей не должно быть. Ибо только таким путем можно из умного и глупого, знатного и простолюдина, храброго и труса, достойного и никчемного — из каждого из них выжать все знания, всю силу мышц и заставить рисковать жизнью ради правителя» (84, с. 204).

В военной деятельности нет места моральным соображениям, наоборот:

«Если войско совершает действия, на которые не отважится противник, — это значит, что страна сильна. Если во время войны страна совершает действия, которых противник устыдился бы, то она будет в выигрыше» (84, с. 156).

Но от моральных обязательств по отношению к своим солдатам правитель тоже освобождается. Ими, как и всем народом, он правит при помощи наград и наказаний. Три отрубленные вражеские головы — это повышение в ранге знатности.

«Если же по прошествии трех дней полководец так и не присвоил никому этого ранга, то он присуждается к двум годам каторги» (84, с. 218).

«Воина, проявившего трусость, разрывают на части повозками; воина, посмевшего осудить приказ, клеймят, отрезают ему нос и бросают его под городской стеной» (84, с. 219).

Как и все население, воины связываются круговой порукой, они делятся на пятки, и за провинность одного казнят всех.

Итак,

«Необходимо довести народ до такого состояния, чтобы он страдал оттого, что не занимается земледелием, чтобы он пребывал в страхе оттого, что не воюет» (84, с. 234).

Для этого все занятия, отличные от Единого и называемые «внешним», систематически подавляются. Как следствие в первую очередь пресекались те виды деятельности, которые были менее подчинены государственному контролю, где больше проявлялась личная инициатива или индивидуальность. Так, предлагается отменить частную торговлю зерном. Тогда купцы будут вынуждены заняться землепашеством, «и пустующие земли будут непременно обработаны». Следует резко увеличить пошлины, чтобы сделать любую частную торговлю невыгодной, да и вообще стремиться к тому, чтобы золото играло возможно меньшую роль:

«Когда появляется золото, исчезает зерно; а когда появляется зерно, исчезает золото» (84, с. 161).

Купцов и работающих у них людей следует привлечь к исполнению государственных трудовых повинностей. Занятия ремеслом тоже не поощряются:

«Заурядные люди занимаются торговлей и овладевают различными ремеслами, дабы уклониться от земледелия и войны. Когда это имеет место, государство в опасности» (84, с. 148).

Надо добиться, чтобы исчез наемный труд, чтобы частные лица не могли вести строительных работ. Следует ввести государственную монополию на добычу ископаемых и пользование водными путями:

«Если сосредоточить в одних руках право собственности

на горы и водоемы, то... пустующие земли будут непременно обработаны» (84, с. 144).

Жители должны быть прикреплены к земле:

«Если лишить народ права самовольного распоряжения переселением, то... пустующие земли будут непременно обработаны» (84, с. 145).

Все эти меры суммируются одним общим принципом:

«В Поднебесной почти никогда не было такого случая, чтобы не погибло государство, в котором завелись черви и появилась трещина. Вот почему мудрый правитель, вводя законы, устраняет частные интересы, избавляя тем самым государство от трещин и червей» (84, с. 198).

Осуществлению намеченного здесь уклада жизни препятствует сила, борьба с которой занимает одно из основных мест в книге. Для ее обозначения Шан Ян использует термин, который переводят как «паразиты» или (буквально) «вши». Иногда перечисляется шесть паразитов, иногда восемь, иной раз — десять. Это Ши цзин и Шу цзин (Книга песен и Книга истории, источники художественной и исторической образованности), музыка, добродетель, почитание старых предков, человеколюбие, бескорыстие, красноречие, острый ум и т. д. Дальше к ним прибавляются: знания, талант, ученье. По-видимому, речь идет о **культуре** в самом широком ее понимании, включая сюда и некоторый уровень этических и нравственных требований к человеку. Существование «паразитов» несовместимо с «Единым», со всей развиваемой автором программой.

«Если в государстве есть десять паразитов, ... правитель не сможет найти ни одного человека, которого он смог бы использовать для обороны или наступательной войны» (84, с. 151).
«Там, где одновременно существуют все эти восемь паразитов, власти слабее своего народа» (84, с. 162).

В этом случае государство будет расчленено, в противном — добьется владычества в Поднебесной.

«Если знания поощряются и не пресекаются, они увели-

чиваются, но когда они увеличатся, невозможно будет управлять страной» (84, с. 182).

«Если ценятся красноречивые и умные, если на государственную службу привлекаются странствующие ученые, если человек становится известным благодаря своей учености и личной славе, — это и значит, что в стране открыты пути для неправедных людей. Если этим трем категориям людей не преграждать путь, то народ невозможно будет вовлечь в войну...» (84, с. 224).

Шан Ян пугает:

«изменился весь народ страны, он пристрастился к красноречию, стал находить удовольствие в учебе, занялся торговлей, начал овладевать различными ремеслами и стал уклоняться от земледелия и войны. Если события станут развиваться подобным образом, то недалёк час гибели страны» (84, с. 152).

В древности, говорит он, было не так:

«одаренные не могли принести пользы, а бездарные — вреда. Поэтому искусство хорошего управления страной заключается как раз в умении удалять одаренных и умных» (84, с. 231).

И наконец, эта мысль выражается и в самой примитивной форме:

«Когда народ глуп, им легко управлять» (84, с. 237).

Учение Шан Яна напоминает социальную утопию, описание «идеального государства», в котором «устранены частные интересы», любовь к ближним вытеснена любовью к государственным порядкам, все помыслы населения сосредоточены на Едином, и система эта скреплена доносами, круговой порукой и суровыми наказаниями. Но в одном отношении Шан Ян занимает совершенно особое место среди авторов подобных систем. Многие из них пытались сами воплотить свои идеалы в жизнь: Платон, например, искал правителя, который построил бы жизнь в своем государстве в духе его учения. Но попытки Платона кончились тем, что сиракузский тиран Дионисий, на которого он возлагал надежды, продал его в рабство. Шан Ян нашел своего правителя и имел воз-

можность претворить свои идеи в жизнь. Царь государства Цинь, Сяо Чун, сделал его своим первым министром, и Шан Яну удалось провести ряд реформ в духе своего учения.

Вот что известно о законодательстве Шан Яна:

1) Земледельцы («те, кто занят основным») были освобождены от трудовых повинностей.

2) Те, кто занят второстепенным, по выяснении обращались в рабство.

3) Ранги знатности присуждались только за военные заслуги. Высокие чины давались только имеющим ранги знатности. Не имеющим рангов знатности запрещалось выделяться роскошью.

Таким образом, правящий слой из потомственной аристократии превращался в чиновничество, зависящее от милости вышестоящих и монарха.

4) Государство было разделено на уезды, управляемые государственными чиновниками.

5) Большие семьи были разделены — взрослым сыновьям запрещалось жить вместе с отцом.

Эта мера трактуется как попытка уничтожения деревенской общины.

6) Были разграничены поля, проведены продольные и поперечные межи.

Некоторые историки видят здесь уничтожение общины, подчинение крестьян непосредственно чиновничеству; другие — разрешение свободной купли и продажи земли. Весь дух книги и законов Шан Яна, направленный против частной инициативы и частных интересов, делает, как нам кажется, второе толкование маловероятным.

7) Была введена смертная казнь за кражу лошади или вола.

8) Каждые пять дворов объединялись в бао — поручительскую единицу, а десять дворов — в лянь — поручительское звено. Если один из членов бао или лянь совершал преступление, остальные должны были донести, в противном случае их разрубали пополам. Донесший же получал награду, как убивший врага.

Эти законы вызвали большое сопротивление, но Шан Яну удалось с ним справиться — недовольные были переселены в пограничные районы. Опасность ожидала его с другой стороны — умер его покровитель Сяо Чун, а наследник, ненавидевший Шан Яна, казнил его и всю его семью. Но реформы Шан Яна не были отменены и привели, как он и утверждал, к тому, что царство Цинь добилось гегемонии в Под-

небесной. В III в. до Р. Х. Китай был объединен в высокоцентрализованное государство — «Империю Цинь», в котором еще более последовательно и в большем масштабе воплотились идеи Шан Яна.

Во главе государства стоял правитель, принявший титул хуанди. Этот титул просуществовал до 1912 г. Он переводится как император, хотя имеет более высокий смысл: нечто вроде «божественный владыка земли». Первый император велел именовать себя Ши Хуанди (в истории он остался известным как Цинь Ши-хуанди). Его наследники должны были называться «Вторым Ши» (Эр-Ши), «Третьим Ши» (Сань Ши) «и так вплоть до десятков тысяч поколений» (на самом деле династия была свергнута при сыне Цинь Ши-хуанди). Император был провозглашен единственным верховным жрецом государства. В стелле, установленной императором, говорится:

> «В пределах шести точек (четыре стороны света, верх и низ) всюду земля императора... Всюду, куда ни ступала нога человека, не было людей, не подчинившихся императору. Заслуги императора превзошли заслуги пяти (легендарных) императоров, милость его доходила до быков и лошадей» (82, с. 162).

Была принята историческая концепция, согласно которой история Поднебесной состояла в смене пяти эпох, соответствующих пяти элементам: земле, дереву, металлу, огню и воде. Государственным цветом был признан черный цвет, соответствовавший воде, и слово «народ» было заменено термином «черноголовые». Священным было признано соответствовавшее воде число шесть, при счете было приказано «исходить из числа шесть». Например, «поручительская единица», созданная в целях круговой поруки, которая по законам Шан Яна состояла из пяти человек, теперь включала шесть.

Исторически сложившееся разделение страны было отменено. Вместо этого империя была разбита на 36 округов, а те в свою очередь на уезды. Страна управлялась централизованной бюрократией. Инспекторы узяньюйши, подчиненные непосредственно императору, следили за работой всех чиновников и докладывали о ней в столицу. В трудные моменты такие инспекторы назначались и в армию. В подчинении уездных начальников находились сельские старейшины и блюстители нравственности — саньлио, хранители амбаров и житниц — шэфу, дозорные — юцзяо, смотрители почтовых станций — тинчжаны. Были унифицированы культы и ритуалы, подав-

лялись местные культы и строились храмы, подчиненные непосредственно государству. Надзор за этой деятельностью был поручен чиновникам специального ведомства. Особые чиновники занимались военными и хозяйственными делами, а также обслуживанием особы императора. Подавляющая часть чиновников получала регулярное довольствие зерном. Лишь высшие чиновники и сыновья императора пользовались доходами некоторых районов, в которых они, однако, не обладали никакими политическими правами.

В согласии с учением Шан Яна сельское хозяйство было объявлено «основным делом». В императорской стелле говорится:

> «Заслуга императора состоит в том, что он заставил население заниматься основным делом. Поощрял земледелие и искоренял второстепенное...» (82, с. 161).

Император считался собственником всей земли. По-видимому, когда в I в. после Р. X. император Ван Ман объявил все земли «царскими», то он только напоминал об уже установившейся традиции. Эта установка отражалась в обязательных поставках и ряде повинностей: трудовой, военной и т. д., которые должны были отбывать земледельцы. Тем не менее, имеются данные о продаже и купле земли частными лицами. И все же основой землевладения была, по-видимому, община, через посредничество которой государство подчиняло себе крестьянина. Общинные должностные лица обязаны были следить за тем, чтобы крестьяне вовремя выходили в поле, они могли не впустить в деревню крестьянина, не выполнившего норму. В одном трактате того времени рассказывается, что когда во время болезни одного из циньских царей общины принесли в жертву быков за его здоровье, они были наказаны: очевидно, центральные власти не считали их правомочными распоряжаться своим скотом. В более позднем историческом сочинении рассказывается о том, как на камне кем-то из жителей была высечена надпись:

> «Когда император Цинь Ши-хуан умрет, земля будет разделена».

Виновного так и не нашли, камень был стерт в порошок, а все окрестные жители казнены (82, с. 180). Из этого инцидента можно сделать вывод, что в царствование Цинь Ши-

хуана были проведены какие-то меры по обобществлению земли, вызвавшие недовольство населения.

Важной формой подчинения сельского хозяйства государственному аппарату была императорская монополия на воду. Особое управление ведало всеми шлюзами, плотинами и оросительными каналами. При этом надо иметь в виду, что в эпоху Цинь ирригация стала играть в сельском хозяйстве исключительно большую роль. Другой мерой, действовавшей в том же направлении, было переселение больших масс земледельцев на вновь завоеванные земли, где они, по-видимому, находились под более непосредственным контролем центральной власти.

О частном ремесле в империи Цинь сохранилось очень мало сведений. Есть упоминания о владельцах железоплавильных мастерских, достигших большого богатства. Зато имеются описания крупных государственных мастерских по производству оружия. Вся их продукция шла на государственные склады. Известно, что власти конфисковали у населения металлическое оружие, и поэтому можно думать, что все его производство было сосредоточено в руках государства. «Все орудия и оружие производилось по единому образцу» (82, с. 161), — говорится в императорской стелле. Государство обладало монополией на добычу соли и руды. В государственных мастерских и на государственных стройках трудились целые армии ремесленников. Про некоторых из них известно, что они были государственными рабами, положение других — неясно. Государство осуществляло строительные работы в неслыханных до того размерах. Были построены грандиозные, так называемые императорские, дороги, пересекавшие страну из конца в конец. Ширина этих дорог достигала 50 шагов, посредине шла на возвышении дорога шириной около 7 м, предназначенная для путешествий императора и его свиты. Оборонительные сооружения, возведенные раньше отдельными царствами, были разрушены. Была построена знаменитая «Великая китайская стена» — грандиозное сооружение, защищающее северные границы империи. Район стены был соединён со столицей дорогой, которая шла прямо с севера на юг, не обходя естественных препятствий: «прорывали горы, засыпали долины, проводили прямой путь» (82, с. 171). Громадные силы расходовались на строительство дворцов (в окрестностях столицы было возведено 270 дворцов), императорского мавзолея.

Строительная и хозяйственная деятельность государства, а также войны, которые велись и на южных, и на северных

границах империи, требовали использования колоссальных людских масс. Государство широко применяло переселения: ненадёжные группы населения переселялись в бывшее царство Цинь, и наоборот, более надёжные — во вновь завоеванные области. Так, сообщается о переселении 120 тыс. семей, 50 тыс. семей, 30 тыс. семей.

Все население, кроме чиновников, было обязано отбывать многочисленные повинности. Воинская повинность включала обязательную для всех мужчин 23-х лет месячную подготовку, годичную службу в регулярных войсках, службу по охране границ, мобилизацию в армию. О том, какие массы населения здесь использовались, говорят размеры тогдашних армий: упоминаются армии в 500 000 человек, в 300 000 человек... Еще больше людей привлекалось к трудовой повинности: на строительстве одного лишь дворца было занято 700 000 человек. Основными трудовыми повинностями были: привлечение к строительству каналов, дворцов, Великой китайской стены и т. д.; транспортировка грузов для государственных надобностей, главным образом военных; перевозка правительственных грузов по каналам и рекам. Воинская и трудовая повинность не всегда разделялись: на юге армия строила каналы для снабжения войск, на севере в постройке великой стены участвовали: трехсоттысячная армия, мобилизованные на трудовую повинность жители и государственные рабы. Один источник рисует такую картину:

«Совершеннолетних мужчин гнали на работы на западе до Линьтао и Дидао, на востоке — до Хуэйцзи и Яньюан, на юге — до Юйгшан и Гуйлинь и на севере — до Фэйху и Яньщань, и на дороге валялось так много трупов, что можно было заполнять ими рвы» (79, с. 395).

Эти меры вызывали массовое бегство населения: в леса, горы, болотистые районы, к северным кочевникам сюнну и в корейское государство Чосон. В источниках появляется особая категория «скрывающихся людей». Бежали не только бедняки: император, пришедший к власти после свержения династии Цинь, приказал вернуть всем бежавшим, которые вернулись в свои уезды, их поля и ранги.

Уголовное законодательство эпохи Цинь следует идеям Шан Яна. Оно основывается на принципе круговой поруки. За каждого человека отвечали шесть его родственников. Преступника казнили, а связанных с ним круговой порукой родственников обращали в государственных рабов. Другой фор-

мой круговой поруки было связано чиновничество: вместе с провинившимся чиновником тому же наказанию подвергался тот, кто рекомендовал назначить его на эту должность, а также все чиновники, знавшие, но не сообщившие о преступлении. Еще одной формой круговой поруки была казнь «родственников трех ветвей родства»: то есть родственников по линии отца, по линии матери и по линии жены. Указ гласил:

> «На всех родственников преступника трех ветвей родства прежде всего поставить клеймо, отрубить правую и левую пятки, забить их палками до смерти, затем отрезать головы, а мясо и кости бросить на городской площади. Если преступник был клеветником или заклинателем, то ему сперва отрезать язык. Вот это и называется казнью через пять наказаний» (79, с. 379).

Смягченной формой было уничтожение только рода преступника.

Существовало необычайное изобилие видов смертной казни: четвертование, разрубание пополам, разрубание на части, обезглавливание и выставление головы на площади, медленное удушение, закапывание живьем, варка в котле, выламывание ребер, пробивание темени. Другие наказания включали вырезание коленных чашечек, отрезание носа, кастрацию, клеймление и битьё палками. Широко распространено было осуждение на различные работы на сроки от нескольких месяцев до нескольких лет и обращение в государственных рабов. Летопись рассказывает: «Все дороги были запружены осужденными в багряных рубашках. А тюрьмы были переполнены узниками, как базары людьми» (85, с. 58).

Пожалуй, наиболее известное событие царствования Цинь Ши-хуана — это так называемое «сожжение книг», которое имело целью подавить независимую от государства мысль и истребить отличающиеся от официальных исторические источники. Первый советник императора Ли Сы предложил ему проект декрета; в его письме, в частности, говорилось:

> «Ныне Ваше Величество только что совершили великие дела, слава о которых будет распространяться среди 10 000 поколений. Этого, конечно, глупым ученым не понять...»
>
> «Ныне, когда Вы, император, объединили страну, различаете черное от белого и установили единство, они чтут

свою науку и общаются с людьми, отрицающими законы и поучения. Когда узнают об эдикте — обсуждают его в соответствии со своими научными принципами. Когда они входят во дворец, то в душе порицают, когда выходят — то на улице дискутируют.

Но если этого не запретить, тогда наверху положение правителя ухудшится, а внизу усилятся партии. Полазно запретить» (81, с. 150-152).

Дальше следовали предложения конкретных мер, которые и были приняты императором.

Эдикт, изданный по этому поводу, гласил:

«Сжечь все книги, которые не имеют отношения к «Цинь-цзи» *, за исключением книг, находящихся в ведении боши **; приводить к начальникам и стражникам и сжигать вместе с книгами всех тех, кто еще посмеет в Поднебесной скрывать у себя «Ши цзин», «Шу цзин» и сочинения «Байцзя», публично казнить на городской площади тех, кто хотя бы вдвоём будут рассуждать между собой о «Ши цзин» и «Шу цзин»; казнить ... всех тех, кто на примерах прошлых времен порицает настоящее; чиновников, которые, видя или зная о сокрытии книг, не примут мер, — наказывать наравне с виновными в сокрытии книг; клеймить как преступников и ссылать на строительство стены *** тех, кто в течение тридцати дней со времени обнародования указа не представит своих книг для сожжения. Не подлежат уничтожению книги по медицине, гаданию и растениеводству» (79, с. 381).

Смысл этих мер заключался в том, что население было лишено возможности обучаться частным образом. Частные лица не могли иметь книг, кроме тех, которые были посвящены узко утилитарным вопросам. В государственных хранилищах, куда имели достvп лишь чиновники, многие из этих книг были оставлены. Однако полностью уничтожены были исторические книги других царств, кроме царства Цинь.

Жертвами преследований оказались не только книги: по приказу императора более 460 конфуцианских ученых были

---

* История государства Цинь. По-видимому, ее содержание также было изменено.

** Высшие чиновники.

*** Речь идет о Великой китайской стене.

живьем закопаны в землю, много больше — сослано в пограничные районы.

Впоследствии конфуцианство стало официальной идеологией китайской империи, а преследования Цинь Ши-хуана вошли в историю как образец варварства. Но враждебность правителей конфуцианскому учению проявлялась и позже. Так, об основателе следующей династии, сменившей династию Цинь, говорится:

> «Пэй-чун не любит конфуцианских ученых. Когда приходит к нему человек в головном уборе «гостя» или конфуцианца, то он немедленно срывает с него головной убор и тут же мочится в него» (79, с. 389).

И в наши дни коммунистическая партия Китая призвала народ к борьбе против «последователей Конфуция и Линь Бяо». А еще в 1958 году Мао Цзе-дун сказал на втором пленуме ЦК КПК 8-го созыва об императоре Цинь Ши-хуане:

> «Он издал приказ, который гласил: «Кто ради древности отвергает современное, род того будет искоренен до третьего колена». Если ты привержен к старине, не признаешь нового, то вырежут всю твою семью. Цинь Шихуан закопал живьём всего только 460 конфуцианцев. Однако ему далеко до нас. Мы во время чистки расправились с несколькими десятками тысяч человек. Мы поступили как десять Цинь Ши-хуанов. Я утверждаю, что мы почище Цинь Ши-хуана. Тот закопал 460 человек, а мы 46 тысяч, в сто раз больше. Ведь убить, а потом вырыть могилу, похоронить — это тоже означает закопать живьём. Нас ругают, называют циньшихуанами, узурпаторами. Мы это все признаём и считаем, что еще мало сделали в этом отношении, можно сделать еще больше».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Существовала ли «азиатская общественная формация»?

Всякий, сдававший экзамен по «историческому материализму», хорошо знает основную схему истории человечества — последовательную смену формаций: первобытнообщинной, рабовладельческой, феодальной, буржуазной и коммунистической. Однако этот фундаментальный исторический закон не сразу выкристаллизовался с такой четкостью, а некоторые товарищи и до сих пор имеют по этому вопросу путаные представления.

Дело в том, что Основоположники Научного Метода в Истории наряду с известными нам формациями иногда называли еще одну — «азиатскую», или «азиатский способ производства» (переписка Маркса и Энгельса, «Британское владычество в Индии», «К критике политической экономии» — предисловие). В качестве определяющей черты этой формации указывалось отсутствие частной собственности на землю, которое составляет основу политической и религиозной истории Востока, «ключ к восточному небу».

Этот вопрос живо обсуждался в 20-е и 30-е годы в советской исторической науке, в особенности в связи с историей Ближнего Востока — Месопотамии и Египта. В этой борьбе победу одержала школа академика В. В. Струве, утверждавшая марксистскую точку зрения, согласно которой древние общества Ближнего Востока были рабовладельческими. Вопрос можно было считать окончательно исчерпанным, когда в написанной И. В. Сталиным знаменитой 4 главе «Краткого курса» была указана всем теперь хорошо известная «пятичленная» схема исторического развития, не включающая «азиатскую формацию».

В эту атмосферу ясности некоторый диссонанс внесло опубликование в 1939 году рукописи Маркса, не предназначавшейся им для печати, «Формы, предшествующие капиталистическому производству» (86), где он включает «азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства» в единую линию как «прогрессивные

эпохи экономической общественной формации». Как только вышел в свет русский перевод этого сочинения, в «Вестнике древней истории» (87), появилась руководящая статья, которая должна была бы воспрепятствовать любым ложным толкованиям. «Тем самым раз навсегда кладется конец попыткам некоторых историков усмотреть у Маркса особую «азиатскую» общественно-экономическую формацию», — пишет акад. В. В. Струве и строго предупреждает: «Азиатское общество — общество рабовладельческое». Действительно, очень хорошо, что в этой работе Маркс говорит о рабстве на Востоке, но, к сожалению, он пользуется здесь несколько расплывчатым термином «поголовное рабство», который плохо укладывается в рамки классовой картины истории».

Эти высказывания вызвали отклики историков различных направлений. Ренегат коммунизма и реакционер К. Виттфогель опустился до грязных инсинуаций по поводу аналогий, якобы существующих между «азиатской» и социалистической формациями, и даже пытался найти здесь объяснения тому, что Маркс и Энгельс к концу своей жизни перестали упоминать «азиатский способ производства» *. Впрочем, клеветнический характер высказываний Виттфогеля был до конца разоблачен историками-марксистами, но постепенно некоторые из них стали и сами проявлять интерес к этому, казалось бы, уже решенному вопросу. На страницах зарубежных марксистских журналов возникла дискуссия, в которой приняли участие десятки авторов. Откликом на нее явился сборник статей (88) (см. там статью «Дискуссия об азиатском способе производства на страницах зарубежной марксистской печати»), откуда мы и заимствуем приводимые дальше сведения.

Одной из первых работ в этой дискуссии была статья,

---

* Речь идет о замечаниях Виттфогеля в книге (89) по поводу того, как Маркс и Энгельс оперировали понятием «азиатской формы производства». Виттфогель утверждает, что Маркс нашел представление об особом «азиатском» типе государства в работах Адама Смита, Джеймса Милля, Джона Стюарта Милля, Ричарда Джонса (впрочем, идея восходит к Монтескье и Бернье) и включил это представление в свою концепцию развития общества на основе развития производства. Однако начиная с 60-х годов Маркс и Энгельс находились в состоянии конфликта с Бакуниным и его сторонниками. Бакунин обвинял их в том, что их идеал государственного социализма породит «деспотизм на одном полюсе и рабство — на другом». В такой ситуации аналогия с азиатским деспотизмом слишком бросалась в глаза. В этом Виттфогель видит причину того, что Маркс и Энгельс не упоминают «азиатскую форму производства» в своих более поздних работах.

опубликованная в 1957 году исследовательницей из Германской Демократической Республики Б. Вельскопф. В ней высказывается мнение, что для характеристики Древнего Востока не годится не только понятие «классического» рабства, но и «патриархального». Автор считает, что эти общества подходят под понятие «азиатского способа производства», — так же, как древний Китай, Индия и Америка. Затем, в 1958 году, Ф. Текеи, рассматривая отношения собственности в Китае эпохи Чжоу, приходит к выводу, что там не существовало частной собственности на землю, а в работах 1963 года характеризует эту эпоху как время господства азиатского способа производства. К тому же выводу относительно Древнего Китая приходит и Ф. Покора.

Работы, в которых «азиатская форма производства» открывается всё в новых странах и в новые эпохи, сыплются как из рога изобилия. Ж. Сюрэ-Каналь (автор обзора, которому мы следуем, представляют его как «марксиста-африканиста») видит эту формацию в доколониальной тропической Африке, П. Буато — на Мадагаскаре, Р. Галиссо — в доколониальном Магрибе и Алжире (в последнем, правда, в «несовершенной форме»), М. Чешков — в доколониальном Вьетнаме, К. Манивани — в Лаосе XIV-XVII веков, М. Ольмейда — в доколумбовой Мексике, С. Сантис — у инков, ацтеков и майя, Сенджер Дивитчиоглу — в Оттоманской империи XIV-XV веков. Оказывается, следы «азиатского способа производства» можно найти в современности (но, конечно, не в том смысле, как это утверждал ренегат Виттфогель). Ж. Шено пишет:

> «Он (азиатский способ производства), однако, принадлежит не только прошлому. Без сомнения, он оставил глубокие следы. Традиция «высшего единства», например, не оказала ли она сильного содействия установлению в многочисленных афро-азиатских странах, недавно добившихся независимости, системы управления посредством всевластного главы государства, который, однако, пользуется доверием масс?» (88, с. 55).

Исследователи находят в «азиатском способе производства» следующие новые черты:

1) Особый вид собственности. Прежде всего это выражается в отсутствии частной собственности на землю, отмеченном еще в первой работе Е. Вельскопф. Ф. Текеи утверждает даже, что в Азии такой собственности вообще не было. Р. Галиссо говорит о «публичной собственности», а

Л. Седов пишет: «То, что характеризует все эти этапы развития азиатского способа производства, все его формы и модификации, — это почти полное отсутствие частной собственности как системы отношений».

2) Малая роль торговли. Так, Ж. Шено считает, что товарооборот и товарообмен при азиатском способе производства играл второстепенную роль, охватывал лишь «дополнительные продукты питания» из числа потребляемых общинами.

3) Особый способ эксплуатации, как говорит Ж. Шено, «фундаментально отличный и от классического рабства, и от крепостничества» — «поголовное рабство». Ш. Перен выделяет основные признаки этого способа эксплуатации:

а) «Поголовное рабство» — это эксплуатация почти даровой рабочей силы, больших масс крестьян, оторванных на время от хозяйства и семей.

б) При «поголовном рабстве» рабочая сила расходуется очень расточительно, не только на создание каналов, плотин и т. п., но и на строительство дворцов деспотов, пирамид и т. д.

в) При «поголовном рабстве» широкие массы производителей принуждаются к тяжелому неквалифицированному физическому труду.

г) При «поголовном рабстве» деспотическая государственная власть заставляет крестьянские общины выделять рабочую силу для публичных работ большого масштаба.

д) Эксплуатация осуществляется через посредство коллективов, образуемых сельскими общинами; при подобной форме эксплуатации человека требуется централизованное авторитарное руководство, деспотический режим.

4) Особая роль государства, когда оно как «высшее единство» эксплуатирует сельские общины (Е. Вельскопф, Ш. Перен), «непосредственно контролирует основные средства производства» (Р. Галиссо).

«Азиатская формация» представляет исключительные трудности для научного марксистского исследования. Так, оказалось почти невозможным дать ее классовый анализ. Ж. Шено, например, вынужден прийти к выводу, что классовые противоречия строятся здесь «оригинальным образом», а именно они существуют без того, чтобы господствующий класс присвоил себе «четким образом» собственность на средства производства. Господствующим классом оказываются не люди (!), а «государство само по себе как сущность».

Ф. Текеи пишет:

«Из всего этого комплекса проблем наиболее дискутируемым является вопрос о том, каким образом общество азиатского способа производства делилось на классы» (88, с. 62).

В результате Текеи и Шено приходят к «функциональной теории» классов, согласно которой деление на классы-антагонисты имело своей основой не собственность эксплуататоров на средства производства, а «общественно полезные функции», осуществляемые господствующим классом. К ним примыкает и Л. Седов, отстаивающий теорию «государства-класса».

Наконец, М. Чешков полагает, что к господствующему социальному слою доколониального Вьетнама термин «класс» вообще не подходит. Это была иерархия «функционеров», и император был «первым функционером». Эта элита непрерывно пополнялась через систему экзаменов и конкурсов. Элита «функционеров-ученых» была характерна тем, что не собственность на средства производства определяла место в иерархии, а наоборот, место, «ранг» в иерархии определяли экономическое положение «функционеров». Весь в целом правящий «государство-класс» эксплуатировал крестьян-общинников не на основе собственности на средства производства, а на основе своей функциональной роли в управлении обществом и его экономикой.

Самое испытанное орудие научного исследования — попытка опереться на цитаты из трудов классиков марксизма — оказывается бессильным в этом исключительно трудном вопросе:

«Каково было мнение Маркса о социальном делении и классовой структуре «азиатского способа производства»? Тщетно искали бы мы в работах Маркса формулу или простой и ясный анализ, относящийся к этому вопросу, поскольку из-за нехватки времени он не был даже в состоянии дать полный анализ положения классов при капитализме. В главе 52 третьего тома «Капитала» Маркс хотел изложить свои идеи об этом предмете *, но сумел написать лишь первые строки вступления» (88, с. 63).

Трудно не присоединиться к этим грустным размышлениям Ф. Текеи.

* То есть о классовой структуре капиталистического общества.

В чем же причина такой неприступной трудности проблемы «азиатского способа производства», не поддающейся даже отточенному оружию марксистского научного метода?

По-видимому, это объясняется тем, что речь идет о явлениях, столь от нас далёких, чуждых нашему веку; тем, что современному историку-марксисту исключительно трудно вообразить себе эти незнакомые и странные общественные отношения.

РЕЗЮМЕ

Мы привели ряд примеров, на основании которых в какой-то мере можно судить о характере социалистических тенденций в экономике (и отчасти идеологии) некоторых государств Южной Америки и Древнего Востока. Все эти государства относятся к очень примитивному типу, более низкому, чем античное, средневековое или капиталистическое общество (мы исключили из нашего рассмотрения социалистические государства XX века, как явление всем известное). В литературе можно найти указания и на другие аналогичные примеры (как древние государства долины Инда или доколумбовской Мексики). Сейчас мы резюмируем основные черты всего этого типа обществ, основываясь главным образом на работе Хейхельхейма (90).

Основой всех экономических отношений было представление о том, что государство, в лице царя, является собственником всех источников дохода. Любое пользование ими должно было выкупаться — при помощи поставок государству или отбывания трудовой повинности. Государственная трудовая повинность считалась столь же само собой разумеющейся обязанностью, как сейчас — воинская повинность. Отбывавшие ее объединялись в отряды и армии и (часто под командой офицеров) направлялись на грандиозные стройки. Они работали на государственных полях, рыли, ремонтировали и очищали ирригационные и судоходные каналы, строили дороги и мосты, городские стены, дворцы и храмы, пирамиды и другие гробницы, транспортировали грузы. Иногда такие повинности накладывались на покорённые народы и, как предполагает Хейхельхейм (90, с. 176), именно из этого и развилась вся система повинностей, то есть государство за образец отношения к своим подданным брало систему эксплуатации завоёванных народов.

Большая часть земли или принадлежала государству, или контролировалась им. Храмовые земли, как правило, находились под наблюдением государственных чиновников, руководивших их обработкой. Крестьяне получали от государства орудия, рабочий скот, посевной материал, часто им ука-

зывалось, что́ именно они должны сеять. Определённую часть времени они должны были отдавать трудовой повинности — главным образом работе на государственных и храмовых полях. Основное сельскохозяйственное население находилось в значительной зависимости от государства, однако большей частью это не были рабы, ни государственные, ни, тем более, частные. Гельб применяет к ним термин serfs, то есть «зависимые» или «крепостные». Он пишет:

> «Производительное трудовое население в Месопотамии и древнем Ближнем Востоке вообще, Микенской и Гомеровской Греции, позже в Спарте, на Крите, в Фессалии и других городах Греции, за исключением Афин, так же, как в Индии, Китае и т. д., — это основная рабочая сила, используемая всё время или лишь часть времени на общественных землях государства, храма и крупных землевладельцев, которые одновременно, как правило, исполняют обязанности государственных чиновников. Этот класс производителей является полусвободным» (69, с. 83).

Рабы в подавляющем числе случаев были домашней челядью. По поводу классического Востока Эд. Майер говорит:

> «едва ли где-либо на Востоке рабство играло основную роль в экономике» (91, с. 190, цитировано в 89).

Аналогично сельскому хозяйству ремесло и торговля контролировались государством. Оно в значительной мере снабжало ремесленников орудиями и сырьём, а торговцев — капиталом. И те, и другие объединялись в гильдии, во главе которых стояли государственные чиновники. В Египте, например, внешняя торговля была полностью монополизирована государством вплоть до Среднего Царства. Внутренняя торговля очень строго контролировалась государством, вплоть до самых мелких сделок. Очень большая часть товаров распределялась непосредственно государством.

Деньги не играли значительной роли в торговле. Даже значительные предметы часто обменивались без выплаты денег, хотя в документе, фиксирующем сделку, указывалась цена. М. Вебер называет это «обменом с денежной оценкой». Обычно существовало от 12 до 20 примитивных форм денег, относительная стоимость которых регулировалась государст-

вом, что давало в его руки еще один важный рычаг регулирования экономики.

Царское хозяйство было основной экономической силой страны. М. Вебер описывал этот уклад как царский ойкос, подчеркивая этим, что все государство управляется из одного центра, как поместье одного хозяина. В Египте наименование «фараон» — «пер-ро», то есть «большой дом», и буквально соответствует слову ойкос. Хейхельхейм утверждает, что государство контролировало около 90 процентов всей экономики. Он пишет:

> «Аппарат царской власти (Das Königtum) Древнего Востока был с экономической точки зрения центральной инстанцией, куда стекалась подавляющая часть общественного продукта населения всей области. Отсюда в различных организационных формах наличный продукт инвестировался дальше или по решению правящего слоя государства распределялся среди населения для потребления. Ввиду этого не без основания часто пытались описать эту хозяйственную систему Древнего Востока как патриархальный социализм» (90, с. 169-170).

Параллельно тому, что вся экономическая жизнь направлялась государством, олицетворённым в царе, в идеологии доминировала концепция обожествляемого царя, благодетеля и спасителя человеческого рода. Приведем еще одну цитату из Хейхельхейма, характеризующую эту концепцию:

> «Он спас человеческий род, став человеческим существом, осуществляя эсхатологическое преображение царя в каждом поколении, — это делало царя существом, совершенно отличным даже от самых высших жрецов или аристократов. Царь спасал человечество своей беспредельной мистической силой в мире и на войне, своей справедливостью в поддержании благотворных явлений и своей щедростью в выдачах и инвестициях неисчислимого капитала для блага своих подданных» (90, с. 116).

Естественно, что такая идеологическая и экономическая централизация делала как нравственно допустимыми, так и технически необходимыми самые жестокие меры подавления населения. Так, в Индии, в законах Ману, говорится:

> «порядок во всем мире поддерживается наказаниями», «наказание — это царь» (цитировано в 89, с. 138).

В Египте любой чиновник имел право налагать физические наказания. Трепет, внушаемый фараоном, символизируется змеей на его короне, фараон изображается убивающим, разрезающим, варящим людей в потустороннем мире (цитировано в 89, с. 142). Ритуальное имя одного из первых фараонов было — Скорпион.

Социалистические тенденции в древних государствах были подробно изучены в книге Виттфогеля (89), из которой мы уже заимствовали ряд конкретных фактов. Общая концепция автора сводится к тому, что он объединяет ряд государств Древнего Востока, доколумбовской Америки, Восточной Африки и некоторых районов Тихого океана, особенно Гавайских островов, — в особую историческую формацию, называемую им «гидравлическим обществом», или «гидравлической цивилизацией». Название это объясняется тем, что основной чертой всех этих обществ Виттфогель считает ту фундаментальную роль, которую искусственная ирригация играет в их экономиках *. Понятие «гидравлического общества» автор толкует очень широко, включая сюда почти все некапиталистические государства, кроме Греции, Рима и государств средневековой Европы. Но он выделяет в «простейшее ирригационное общество» инков, Шумер, фараоновский Египет и Гаваи — то есть примерно тот комплекс явлений, который нас здесь интересует. Виттфогель указывает много черт, роднящих эти общества друг с другом и с социалистическими государствами XX века. Так, он отмечает сходную роль, которую играет ирригация сельского хозяйства и тяжелая индустрия. В обоих случаях особое значение приобретает деятельность, не являющаяся непосредственным производством благ, но составляющая его необходимую базу (89, с. 27-28). Эта ключевая часть экономики является собственностью государства, которое, таким образом, осуществляет полный контроль экономической и политической жизни страны.

Аналогичные параллели рассматривает и Хейхельхейм. Он пишет, например:

«Далее, для исследователей, изучавших этот процесс, не представляет секрета, что планируемая экономика и кол-

---

* Адамс в книге (68) на примере древней Месопотамии и доколумбовской Мексики приходит к выводу, что ирригация, вопреки мнению Виттфогеля, не играла определяющей роли при формировании этих обществ (с. 67-68). Впрочем, и Виттфогель высказывает мнение, что «агродеспотическое» государство может возникнуть и не на базе ирригации (89, с. 3).

лективизм нашей эпохи подсознательно возвращают человечество к условиям Древнего Востока — всякий раз, когда мы стремимся упразднить или видоизменить индивидуалистические и либеральные формы общества, которые были характерны для железного века в течение последних трех славных тысячелетий истории. Вместо этого наш мятущийся двадцатый век проявляет тенденцию связывать нашу традиционную организацию государства, общества, экономики, духовной жизни — с пережитками древневосточных коллективистических форм организации, подсознательно сохранившимися в жизни и событиях многих современных народов» (90, с. 99). «Современные великие державы по духу гораздо ближе, чем осознают это, к великим империям медного и бронзового веков или к аналогичным более поздним формам правлений, развившимся прямо или косвенно из древневосточных образцов. Всякий раз, как наши страны добиваются не индивидуальной свободы, но всестороннего контроля, возникает близкое подобие планируемой городской жизни под господством царей Месопотамии и Малой Азии, египетских фараонов, ранних индейских императоров и аналогичных форм правления. Духовные связи, соединявшие XIX столетие с классическим развитием Израиля, Греции, Рима, в гораздо большей степени, чем мы это осознаем, уступили место возврату к древневосточным истокам» (90, с. 99-100).

ЧАСТЬ III

АНАЛИЗ

§ 1. КОНТУРЫ СОЦИАЛИЗМА

В предшествующих частях книги мы собрали некоторые факты с целью дать представление о том, когда и в каких формах социализм проявлялся в истории человечества. Приведенные сведения, конечно, никак не претендуют на то, чтобы составить связную историю социализма. Это — пунктир, отдельные факты, но выбранные с таким разбросом, чтобы по ним можно было судить о некоторых общих чертах всего явления. Пользуясь ими, мы можем теперь приступить к рассмотрению основного объекта нашего исследования: социализма как общеисторического понятия.

Первое, с чего, конечно, естественно начать, — это попытаться сформулировать определение социализма, если и не формальное определение, то хотя бы в общих чертах уяснение того смысла, который мы в это понятие вкладываем. Дело, конечно, не обстоит так просто, что в первых частях книги собран эмпирический материал, из которого теперь остается извлечь то общее, что его объединяет. Ведь этот материал уже был отобран на основании некоторых признаков, на которые мы и указывали в начале книги. Но все же здесь нет и порочного круга *. Мы обратили внимание на черты сходства в ряде исторических явлений. Теперь нам следует выяснить, обладают ли эти явления достаточным единством, чтобы их можно было рассматривать как проявление одного общего понятия. Таким образом, вопрос об определении смыкается здесь с вопросом о существовании социализма как общеисторической категории. Такой путь является, по-видимому, естественным при обсуждении любого общего понятия, например, при выделении нового вида в биологии.

Мы начинаем поэтому с перечисления основных принципов, проявляющихся в деятельности социалистических государств и в идеологии социалистических учений, описанных нами раньше, в предшествующих частях работы.

---

* Хотя мы и пользовались термином «социализм» задолго до того, как заговорили об его определении.

1. Уничтожение частной собственности

Основоположный характер этого принципа подчеркивают, например, Маркс и Энгельс:

«...коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности». (Коммунистический Манифест).

Это положение в своей **отрицательной** форме присуще всем без исключения социалистическим учениям и является основной чертой всех социалистических государств. Но в своей **положительной** форме, как утверждение о конкретном характере собственности в социалистическом обществе, оно менее универсально и проявляется уже в **двух** разных видах: подавляющее большинство социалистических учений прокламирует общность имуществ, более или менее радикально осуществленную, а социалистические государства (и некоторые учения) основываются на государственной собственности.

2. Уничтожение семьи

Прокламируется большинством социалистических учений. В других учениях, а также в некоторых социалистических государствах, это положение не провозглашается столь радикально, но тот же принцип проявляется как уменьшение роли семьи, ослабление семейных связей, уничтожение некоторых функций семьи. Опять отрицательная форма этого принципа более универсальна. Как положительное утверждение определенного типа отношений полов или детей с родителями он представляется в нескольких видах: как полное разрушение семьи, общность жен и уничтожение всех связей детей с родителями, вплоть до того, что они не знают друг друга; как расшатывание и ослабление семейных связей; как превращение семьи в ячейку бюрократического государства, подчиненную его целям и его контролю.

3. Уничтожение религии

Нам особенно удобно наблюдать враждебность социализма религии, ибо она присуща за малым исключением всем **современным** социалистическим государствам и учениям. Лишь редко уничтожение религии прокламировано законодательным путем. — как в Албании. Но действия дру-

гих социалистических государств не оставляют сомнения в том, что всеми ими руководит именно этот принцип уничтожения религии и лишь внешние трудности препятствуют пока его полному осуществлению. Тот же принцип многократно провозглашался социалистическими учениями, начиная с конца XVII века. Учения XVI и XVII вв. проникнуты холодным, скептическим и ироническим отношением к религии. Если не субъективно, то объективно они подготавливали человечество к тому слиянию социалистической идеологии с воинствующим атеизмом, которое произошло в конце XVII и в XVIII веке. Еретические движения Средних веков носили характер религиозных движений, но именно те из них, в которых особенно ярко проявлялись социалистические тенденции, были непримиримо враждебны той **конкретной** религии, которую исповедовало окружающее их человечество. Призывы к убийству папы, истреблению всех монахов и священников — проходят красной нитью через их историю. Поразительна ненависть этих движений к основным символам христианства: кресту, храму. Сожжение крестов, осквернение церквей мы встретим начиная с первых веков христианства и можем проследить вплоть до наших дней.

Наконец в античности, в социалистической системе Платона, религия рассматривается как элемент государственной идеологии. Ее роль сводится к воспитанию граждан, формированию их взглядов в нужном для государства направлении: с этой целью выдумываются новые и упраздняются старые религиозные представления и мифы. По-видимому, и во многих государствах Древнего Востока официальная религия играла аналогичную роль, ее центром было обожествление царя, олицетворявшего всемогущее государство.

4. Общность или равенство

Это требование встречается почти во всех социалистических учениях. Отрицательная форма того же принципа — это стремление уничтожить иерархию окружающего общества, призывы «унизить гордых, богатых и власть имущих», упразднить привилегии. Часто эта тенденция порождает враждебность к культуре как фактору, вызывающему духовное и интеллектуальное неравенство, а в результате приводит к призыву уничтожить культуру. Первую формулировку такого взгляда можно найти у Платона, последнюю — в современных западных левых течениях, признающих культуру «индивидуа-

листической», «репрессивной», «удушающей» и призывающих к «идеологической партизанской войне против культуры».

Мы видим, что небольшое число четких принципов вдохновляло социалистические учения и направляло жизнь социалистических государств в течение многих тысячелетий. Это единство и взаимосвязанность разных социалистических учений осознавалась и их представителями: Томас Мюнцер ссылается на Платона, Иоанн Лейденский изучает Мюнцера, Кампанелла приводит анабаптистов в качестве примера воплощения в жизнь его системы. Морелли и неизвестный автор статьи в «Энциклопедии» приводят государство инков как пример, подтверждающий их общественные взгляды, а в другой статье из «Энциклопедии» — «Моравы», написанной Феге, моравские братья приводятся как пример идеальных общинных порядков. Среди поздних социалистов Сен-Симон в своем последнем произведении «Новое христианство» заявляет, что «новое христианство будет состоять из отдельных направлений, которые главным образом совпадают с идеями еретических сект Европы и Америки». Таких примеров чувства внутреннего родства социалистических течений разных эпох можно привести чрезвычайно много. Мы укажем еще только на многочисленные сочинения с названиями вроде «Предшественники научного социализма», составленные представителями социалистической идеологии, где в качестве «предшественников» можно найти Платона, Дольчино, Мюнцера, Мора, Кампанеллу...

Разумеется, в различные эпохи центральное ядро социалистической идеологии проявляется в разных формах: мы видели социализм, имеющий форму мистического пророчества, рационалистического плана счастливого общества или научной доктрины. В каждую эпоху социализм вбирает в себя некоторые из идей своего времени, пользуется современным ему языком. Одни его элементы выпадают, другие, наоборот, приобретают особенно большое значение. Так обстоит дело и с любым другим явлением такого же исторического масштаба.

В другой работе, также посвященной социализму, я привел религию в качестве такого же исторического феномена, так же, как и социализм, трансформирующегося с течением времени. Теперь, однако, мне кажется, что это сопоставление скорее подчеркивает уникальный характер социалистической идеологии — ее беспрецедентную консервативность. В самом деле, с тех времен, как в системе Платона были впервые сформулированы основные принципы социализма, религиоз-

ные представления человечества совершенно преобразились: общемировое значение приобрела идея монотеизма, возникла концепция единого Бога в трех ипостасях, богочеловечества, спасения верой и ряд других основоположных идей. В то же время основные принципы социализма не изменились вплоть до наших дней, меняя лишь свою форму и мотивировку.

Единство, сцепленность системы социалистических представлений проявляется, наряду с ее удивительной консервативностью, также и в том, что многие детали стереотипно возникают в социалистических обществах и учениях, мало связанных друг с другом, иногда разделенных громадными промежутками времени. Вероятность таких повторений ничтожно мала, если только не предположить, что они необходимо предопределяются исключительной духовной близостью порождающих их течений. Мы приведем только четыре примера из большого числа подобных совпадений.

а) Совпадение многих деталей «Утопии» Мора и жизни государства инков, которое привело к анекдотическому вопросу в Парижской Академии о влиянии сведений об империи инков на Мора (невозможном из хронологических соображений).

б) Обычай мумифицирования умерших глав государств и захоронения их в пирамидальных или пирамидоподобных ступенчатых гробницах, встречавшийся в государствах с сильными социалистическими тенденциями и отделенных друг от друга многими тысячелетиями.

в) В «Истинной системе» Дешана встречается яркая деталь: описывая будущее социалистическое общество, он говорит, что там «почти все лица имели бы почти один и тот же вид». Та же мысль высказывается в подготовительных материалах Достоевского к роману «Бесы». Лицо, которое в романе называется Петр Верховенский, а в материалах — Нечаев, говорит по поводу будущего общества:

> «По-моему, даже красивые очень лицом мужчины или женщины не должны быть допускаемы» (92, т. XI, с. 270).

Материал для своего романа Достоевский брал из идеологии современных ему нигилистических и социалистических движений, но ни им, ни ему не могли быть известны работы Дешана, опубликованные лишь в нашем веке.

г) В «Государстве» Платон пишет, что среди стражей «ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой,

куда не имел бы доступа каждый желающий». Почти в тех же выражениях об этом говорит Аристофан в «Законодательницах»:

«...Все прикажем
Снести: переборки и стены разрушим,
Чтобы к каждому каждый свободно ходил».

Это совпадение можно еще объяснить тем, что авторы жили в одну эпоху, но потом тот же мотив встречается у Т. Мора, который, чтобы подчеркнуть, в какой общности живут утопийцы, описывает их жилища, где

«двери двустворчатые, скоро открываются при легком нажиме и затем, затворяясь сами, впускают кого угодно...»

Мор, конечно, читал Платона и мог заимствовать у него эту мысль. Но мы встречаем закон против закрывания дверей и в государстве инков! Еще позже в «Преступлении и наказании» Лебезятников излагает «вопрос свободного входа в комнаты в будущем обществе»:

«Дебатирован был в последнее время вопрос: имеет ли право член коммуны входить к другому члену в комнату, к мужчине или женщине, во всякое время... ну и решено, что имеет...» (92, т. VI, с. 284).

Это отнюдь не просто художественный вымысел. Достоевский глубже, чем любой мыслитель прошлого века, понимал характер социализма и предчувствовал его будущую роль. Из тысяч черточек хорошо известных ему нигилистических кружков он отобрал несколько самых характерных — и туда попал все тот же свободный вход в жилище, почти через 2,5 тысячи лет после Платона!

И наконец, наш сюжет всплывает в первые послереволюционные годы в России. Сила взрыва, пережитого тогда, выбросила на поверхность такие глубинные элементы социалистической идеологии, которые раньше были едва заметны, а потом были опять вытеснены. Поэтому дальше мы будем часто обращаться к этой эпохе, иногда совершенно по-новому освещавшей многие стороны социализма. В то время, в частности, родилось много размышлений на тему о том, как новая жизнь преодолеет старый быт, сделает его более коллективным, заменит индивидуальные кухни грандиозными фаб-

риками-кухнями, а квартиры — общежитиями. Один энтузиаст издал, например, книгу, в которой пропагандирует новые формы жизни, основываясь, как он говорит, на идеях Троцкого (93). Он пишет: «Следует пояснить, что комнатное устройство я не считаю обязательным и полагаю, что под комнатой можно будет понимать лишь жилую площадь отдельного человека. Ведь уединение в комнату совсем не обязательно для коллективистического человека... Уединение же, нужное в известные часы любви, он может иметь в специальных садах наслаждений, где он и его подруга найдут нужный уют».

Очевидно, социалистическая идеология обладает способностью помечать как штампами четкими стереотипными отметками далекие друг от друга или даже не связанные никакой преемственностью социалистические течения.

Нам представляется обоснованным вывод, что социализм как единое историческое явление — существует. Его основные принципы были названы выше. Это:

Уничтожение частной собственности
Уничтожение семьи
Уничтожение религии
Равенство, уничтожение иерархии в обществе.

Многообразные воплощения этих принципов связаны органическим единством общего духа, конкретных деталей, а часто и отчетливо осознаваемой тенденцией.

Рассматриваемый нами аспект социализма учитывает только одно из измерений, в которых это явление развертывается. Социализм — не только абстрактная система, но и воплощение этой системы в пространстве и времени. Поэтому, очертив его границы как идеологии, мы должны были бы теперь выяснить, в какие эпохи и внутри каких цивилизаций возникает социализм — в виде учения, народного движения или государственного устройства. Но здесь ответ оказывается гораздо менее ясным. В то время как социалистическая идеология резко очерчена четкими и явными признаками, распространение социализма вряд ли можно связать с определенным временем или цивилизацией. Если говорить о том периоде истории человечества, который последовал за возникновением государства, то проявления социализма можно встретить практически во все эпохи и во всех цивилизациях. Можно указать только периоды, когда социалистическая идеология проявляется особенно ярко — это обычно время историчес-

кого перелома, кризиса, как, например, эпоха Реформации или наш век. Можно заметить, что социалистические государства возникают лишь в определенных исторических ситуациях, или попытаться понять, почему социалистическая идеология возникла как бы в готовой, законченной форме именно в эпоху Платона — к этим вопросам мы вернемся позже. Но в европейской истории, например, не было периода, когда не были бы распространены, в той или иной форме, социалистические учения. По-видимому, социализм является постоянным фактором человеческой истории, по крайней мере, в период существования государства. Не предопределяя пока его характера, мы должны признать социализм одной из самых мощных и универсальных сил, действующих в том поле, в котором разыгрывается история.

В принципе такой взгляд никак не является новым. Об этом свидетельствуют хотя бы такие названия книг, как: «Социалистическая империя инков», «История античного коммунизма и социализма», «Государственный социализм в XV в. до Р. Х.». К. Виттфогель в уже цитированной книге (89) собрал громадный материал о государствах Древнего Востока, до-испанской Америки, Восточной Африки и некоторых районов Тихого океана, например, Гавайских островов. Описанные им государства он выделил в категорию ирригационного общества и проследил множество параллелей этого общества с современными социалистическими государствами. Не менее подробно исследована история социалистических учений, как можно видеть по многочисленным «Историям социалистических идей», начинающимся обычно с Платона. Койген (94) пошутил даже:

> «Социализм так же стар, как само человеческое общество, хотя и не старше его».

Казалось бы, эта точка зрения должна быть положена в основу любой попытки понять сущность социализма. Несмотря на ее очень общий характер, она резко ограничивает поле тех аргументов, которые могут быть здесь применимы: должны быть отброшены любые объяснения, основывающиеся на особенностях определенного исторического периода, расы или цивилизации. Необходимо отказаться от истолкования социализма как известной фазы в развитии человеческого общества, которая наступает, когда созревают необходимые для этого условия. Наоборот, любая точка зрения на социализм должна основываться на принципах настолько

широких, чтобы они были применимы и к империи инков, и к философии Платона, и к социализму XX века.

§ 2. ОБЗОР НЕКОТОРЫХ ТОЧЕК ЗРЕНИЯ НА СОЦИАЛИЗМ

Прежде чем применить выводы, сформулированные в предшествующем параграфе, к дальнейшему анализу социализма, их можно испробовать на более простой задаче чисто критического характера: основываясь на этих положениях, мы разберем те точки зрения на социализм, которые высказывались раньше. Ниже будет рассмотрено несколько взглядов, к которым в существенных чертах сводится большинство из известных автору предлагавшихся ранее концепций социализма.

1) Точка зрения марксизма: **социализм как государственное устройство является определенной фазой исторического развития человечества, неизбежно приходящей на смену капитализму, когда он достигает определенного уровня развития; социализм как учение является мировоззрением пролетариата (который сам порождается капитализмом) и одновременно — результатом научного анализа, научным доказательством исторической предопределенности социалистического государственного уклада.**

Такой взгляд полностью противоречит известным нам фактам. Если социалистические государства возникают лишь в условиях, создаваемых развитием капитализма, если, как писал, например, Ленин, социализм

> «происходит из капитализма, исторически развивается из капитализма, является результатом действия такой общественной силы, которая рождена капитализмом»,

то из чего же он произошел, развился и результатом какой общественной силы был в государстве инков или в государствах Древнего Востока? Обращение к истории, впрочем, лишь подкрепляет сомнения, которые порождает современность: социалистические государства возникают в Китае, Северной Корее, на Кубе — в странах, где влияние капитализма никак нельзя признать определяющим.

Столь же невозможно увидеть связь идеологии социалистических движений с пролетариатом: например, в движении Маздака или у таборитов. Да и в XIX веке связь социализма с пролетариатом была не такой уж прочной. Бакунин, напри-

мер, считал, что социализм ближе всего крестьянам, и считал главной революционной силой (по крайней мере, в России) — их и разбойников.

> «Разбойник — настоящий и единственный революционер в России» (95, с. 353). «А когда эти два вида мятежа, разбойников и крестьян, объединяются — происходит народная революция» (95, с. 354).

Крупнейший историк-марксист М. Н. Покровский, возражая Бакунину, ссылается, как ни странно, не на известные ему имманентные законы истории, а на гораздо более конкретные обстоятельства:

> «Конечно, это устарело для 60-х гг. — эпохи железных дорог. На железных дорогах грабить было очень трудно» (96, с. 65).

Да и когда основоположники марксизма, признавая пролетариат основной силой будущего социального переворота, подчеркивали, что ему «нечего терять, кроме своих цепей, приобретет же он весь мир», то их расхождение с Бакуниным было не принципиальным, а скорее техническим. И действительно, через некоторое время роль пролетариата как главной революционной силы была пересмотрена, причем безо всякого изменения основных исторических концепций. Неомарксисты, составляющие «Новую Левую» (New Left), считают, что рабочий класс перестал быть революционной силой, он «интегрирован в систему», а так наз. «новый рабочий класс — любимое детище системы и идеологически подчинен системе» (4, с. 57).

Надежды же возлагаются на народы развивающихся стран, на недовольные национальные меньшинства (например, негров в США) и на студентов. С другой (или, может быть, с той же?) стороны, в концепции председателя Мао о противостоянии «мирового города» и «мировой деревни», где «мировая деревня» олицетворяет силы социализма, а «мировой город» — капитализма, пролетариату, очевидно, отведена очень скромная роль.

Третье положение марксистской концепции социализма — что социализм (в форме марксизма) является научной теорией — мы рассмотрим в следующем пункте.

2) Социалистические учения как научные теории. Очевидная слабость такой точки зрения заключается в том, что она применима лишь к небольшой части социалистических учений. Большинство из них никогда не претендовало на то, чтобы быть частью науки, выступая в виде философской системы, мистического откровения или рассуждения о наиболее разумном общественном строе. Лишь в XIX веке, столь проникнутом культом науки, что и приключенческий роман мог рассчитывать на успех только если, например, Шерлок Холмс пользовался «научным методом», появился и «научный социализм».

Таким образом, нам остается лишь рассмотреть, в какой мере социалистические учения XIX века являются результатом научной деятельности. Утверждения о научном характере его выводов играют особенно большую роль в марксизме, но с подобными претензиями выступали и другие социалистические учения, например, фурьеризм. И если Маркс и Энгельс третируют Фурье как «утопического социалиста», относя название «научный социализм» лишь к своему учению, то Фурье утверждал, что он создал анализ социальных явлений столь же точный, как и ньютоновская физика, и построенный по ее подобию. Он писал:

> «Теория страстного влечения и отталкивания есть нечто незыблемое, где целиком применимы геометрические теоремы...» (97, с. 43).
> «Итак, о связи между новыми науками. Скоро я понял, что законы страстного влечения по всей линии соответствуют законам материального притяжения, открытым Ньютоном и Лейбницем, и что **существует единство движения мира материального и мира духовного»** (97, с. 43).

Сопоставление этих двух учений — Фурье и Маркса — может помочь понять, какую роль играл в них обоих мотив «научности».

Собственно говоря, создатели марксизма не всегда отрицали значительность научных построений Фурье. Например, сравнивая их с учением Сен-Симона, Энгельс писал:

> «Правда и в них нет недостатка в мистицизме, и даже подчас крайне сумбурном. Однако, если его оставить в стороне, остается нечто, чего у сен-симонистов нельзя найти, — научное изыскание, трезвое, смелое, системати-

ческое мышление, короче — **социальная философия**» (3, т. II, с. 395).

Сейчас очень трудно понять такую точку зрения. Общая концепция Фурье чрезвычайно далека от современных представлений о стиле научной теории. Она заключается в том, что планеты и другие небесные тела — живые существа: они живут, умирают и совокупляются друг с другом:

> «Планета — существо, имеющее две души и два пола. В ее акте зачатия, как и животного и растения, происходит соединение двух производительных субстанций».
> «Светило может совокупляться 1) с самим собой — полюс северный и полюс южный, подобно растениям; 2) с другим небесным светилом путем истечения флюидов с противоположных полюсов; 3) с чем-то промежуточным: тубероза есть продукт слияния трех аромов: южного арома — Земли, северного — Урана и южного — солнца» (97, с. 69).

Жизнь Земли, воспринимаемой как единый организм, внутренне связана с жизнью человечества, различные эпохи их развития (до сих пор их было семь) соответствуют друг другу. Сейчас предстоит переход к восьмой эпохе:

> «Между тем Земля буйно жаждет творения; свидетельством тому частые истечения северного сияния, показатель течки планеты, бесполезного истечения ее плодоносного флюида; он не может совокупиться с флюидом других планет, пока род человеческий не проделает предварительной работы; эти работы может выполнить лишь восьмое общество, которому предстоит организоваться» (97, с. 71).

Это восьмое общество — «комбинированного строя» и осуществляет социалистические идеалы. В его описании мы встречаем знаменитые фаланстеры и многообразные формы свободной любви, а по дороге и критику современной Фурье цивилизации. Вступив в «восьмое общество», человечество проделает работы, создающие предпосылки для нового акта совокупления Земли. В результате произойдут изменения, которые, в свою очередь, окажут плодотворное влияние на человечество и облегчат развитие «комбинированного строя»: вода в морях и океанах приобретет вкус лимонада; вместо

акул и китов появятся антиакулы и антикиты, появится множество амфибий, которые будут способствовать перевозкам и рыбной ловле, а в пустыне вместо львов и тигров возникнут антильвы и антитигры, исполняющие волю людей.

Таким образом, мы имеем здесь дело с очень древним представлением мифологического характера, согласно которому деятельность человека необходима для функционирования космоса. Именно на этих представлениях основывается церемония «интичиума» австралийских аборигенов, имеющая целью обеспечить плодородие природы, или многотысячные человеческие жертвоприношения ацтеков, благодаря которым, как они считали, сохранялась животворящая сила солнца. Очевидно, именно это древнее представление было истинной основой учения Фурье, а не «применение геометрических теорем», которые в его рассуждениях полностью отсутствуют. Теория Фурье не только не опирается ни на какие «геометрические теоремы» или «научные изыскания», в ней вообще отсутствует всякая попытка обоснования развития. Чувствуется, что она «явилась» Фурье, и в этом непосредственном ее восприятии есть искренность, отчасти объясняющая ее успех *. Что касается имитации научной фразеологии, у Фурье еще очень неловкой, то она была лишь данью вкусам XIX в., была нужна, чтобы повысить привлекательность его системы.

Такой вывод, совершенно очевидный, когда вопрос касается фурьеризма, заставляет не принимать на веру и претензии марксизма на роль научной теории. И тот признак, который создатели марксизма объявили основным — «критерий практики», — дает, по-видимому, наиболее ясный ответ. Согласно этому критерию научную теорию следует проверять по ее конкретным выводам. Но предсказания марксизма почти все, как на подбор, оказались неверными: больший процент верных предсказаний можно было бы, вероятно, получить, делая их наугад. Примеры многократно приводились, и мы здесь поэтому укажем только три — лишь для того, чтобы подчеркнуть типичную и в большинстве других случаев **принципиальную** ошибочность: истина оказывается не просто другой, но прямо противоположной.

а) Национальный вопрос.

---

* Когда Фурье пишет: «Луч, содержащий еще пять других (цветов — авт.), не видимых и не замечаемых нами: розовый, малиновый, каштановый, зеленый оттенка драгуна, сиреневый (я твердо уверен лишь в розовом и малиновом)», (97, с. 104) — то веришь, что розовый и малиновый он видел своими глазами.

«Национальная особенность и противоположность интересов разных народов уже теперь все более и более исчезают, благодаря развитию буржуазии, свободе торговли, всемирному рынку, однообразию способов производства и соответствующих им жизненных условий.

Господство пролетариата еще более ускорит их исчезновение» (3, т. V, с. 500).

б) В частности, еврейский вопрос: он должен исчезнуть, как только станут невозможными финансовые операции, торгашество.

«Химерическая национальность еврея есть национальность купца, вообще денежного человека» (3, т. I, с. 382). «Организация общества, которая упразднила бы предпосылки торгашества, следовательно, возможность торгашества, сделала бы еврейство невозможным» (3, т. I, с. 379).

в) Роль государства. «Первый акт, в котором государство выступает действительно как представитель всего общества, — взятие во владение средств производства от имени общества, — является в то же время последним самостоятельным актом его как государства. Вмешательство государственной власти в общественные отношения становится тогда в одной области за другой излишним и само собой отмирает. На месте управления лицами становится управление вещами и руководство государственными процессами. Государство не «отменяется», оно отмирает» (98, с. 285).

«С исчезновением классов, исчезает неизбежно и государство. Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место, в музей древностей, рядом с прялкой и бронзовым топором» (3, т. XVI, с. 149).

Несомненный громадный УСПЕХ марксизма в XIX и в первой половине XX в. никак не доказывает его верности как научной теории, ибо не меньший успех имел, например, в свое время ислам, никогда, однако, не претендовавший на то, чтобы его считали частью науки.

И непосредственное впечатление от произведений осно-

воположников марксизма подтверждает тот же вывод: в них нет атмосферы, характерной для научных исследований. Для авторов весь мир науки распадается на две неравные части. Одна часть — это узкий кружок их единомышленников. Другая — это враги, составившие против них заговор, ради достижения своих целей готовые на любые преступления против истины. Например, немецкие экономисты годами замалчивали «Капитал», усердно его списывая, а английские специалисты по первобытному обществу так же поступали с книгой Моргана. Но и с ними не церемонятся: произведения основоположников марксизма пестрят такими характеристиками их ученых коллег, как «либеральные фальсификации», «банальность и общее место худшего сорта», «виртуоз в этом претенциозном кретинизме» и т. д.

Основным произведениям марксизма чужд наиболее характерный признак научного творчества — бескомпромиссное стремление к истине ради нее самой. И хотя иногда этот долг ученого и прокламируется, практически истина всегда остается «партийной», т. е. подчиненной интересам политической борьбы. Это партийное отношение к науке выражено, например, в последних словах предисловия к работе Маркса «К критике политической экономии»:

> «...мои воззрения, как бы о них ни судили и как бы мало они ни согласовались с эгоистическими предрассудками господствующих классов, являются результатом добросовестных и долголетних исследований» (3, т. XII, с. 9).

Тем самым сразу на любые возражения против его взглядов набрасывается тень подозрения в том, что они вызваны «эгоистическими предрассудками». Благодаря этому равнодушию к истине мы так часто можем встретить в марксизме противоречия, небольшая часть которых погубила бы любую научную теорию. Мы приводили, например, замечания Виттфогеля о том, как у Маркса и Энгельса то появлялась, то исчезала «азиатская формация» — в зависимости от перипетий их борьбы с Прудоном и Бакуниным. Таких примеров можно привести много. Так, в «Коммунистическом Манифесте» сказано:

> «Средние сословия: мелкий промышленник, мелкий торговец, ремесленник и крестьянин — все они не революционны, а консервативны. Даже более, они реакционны,

они стремятся повернуть колесо истории назад» (3, т. V, с. 493).

Ту же мысль Лассаль включает в Готскую программу:

«По отношению к пролетариату все остальные массы составляют одну реакционную массу».

Но как раз в это время Маркс борется с Лассалем (и очень неуспешно) за влияние в немецкой социал-демократии. И он пишет:

«Лассаль знал Манифест наизусть, и если он так грубо исказил его, то сделал это лишь для того, чтобы оправдать свою измену рабочему классу» * (3, т. XV, с. 277).

«Капитал» Маркса, конечно, несравненно лучше имитирует стиль научного трактата, чем, например, «Теория четырех движений» Фурье: там есть и таблицы, и большое количество цитат и примечаний (как подчеркивал Маркс, даже греческих!). Но в своей сути он столь же мало является научным произведением, ибо центральные положения в нем утверждаются, но не дедуцируются. Еще С. Булгаков в работе (100) обратил внимание на примечание в I т. «Капитала»:

«Конечно, гораздо легче посредством анализа найти земную сущность религиозных представлений, нежели наоборот, то есть из данных реальных отношений выводить их религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а потому — единственно научный метод».

Но об этом Маркс сказал лишь в примечании, нигде не попытавшись применить на деле свой «единственно научный метод». Точно так же ни Маркс, ни Энгельс не попытались показать, каким образом, например, «ручная мельница дает феодальное общество с сюзереном во главе». Они, впрочем, и не могли этого сделать — ручная мельница была известна в древнем Шумере и многих других обществах. И подобных примеров тоже можно привести очень много.

Отношение классиков марксизма к науке выпукло иллюстрируется высказываниями Энгельса о математике. Ведь

---

* Этот и большинство других примеров этого раздела заимствован из работы (99), где вопрос о научности марксизма разобран более подробно.

именно по этому поводу он предуведомляет в предисловии к «Анти-Дюрингу»:

> «...сознание того, что я еще недостаточно овладел математикой, сделало меня осторожным: никому не удастся найти у меня действительных погрешностей против известных в то время фактов, а также неправильностей в изложении принятых в то время теорий» (98, с. 7).

Тем не менее, в этом сочинении «удаётся найти» такие сообщения:

> «Мы уже упоминали, что одной из главных основ высшей математики является противоречие, заключающееся в том, что при известных условиях прямое и кривое должны представлять собой одно и то же. Но в высшей математике находит свое осуществление и другое противоречие, состоящее в том, что линии, пересекающиеся на наших глазах, тем не менее уже в пяти-шести сантиметрах от точки своего пересечения должны считаться параллельными, т. е. такими линиями, которые не могут пересечься даже при бесконечном их продолжении» (98, с. 120).
>
> «Девственное состояние абсолютной значимости неопровержимой доказательности всего математического навсегда ушло в прошлое; наступила эра разногласий, и мы дошли до того, что большинство людей дифференцируют и интегрируют не потому, что они понимают, что они делают, а просто потому, что верят в это, так как до сих пор результат всегда получался правильный» (98, с. 85).

(Напомним, что когда это писалось, прошло уже **полвека** с тех пор, как Коши предложил строгое обоснование дифференциального и интегрального исчисления и его идеи уже давно вошли в учебники).

> «Математические аксиомы представляют собой выражение крайне скудного умственного содержания, которое математике приходится заимствовать у логики. Их можно свести к следующим двум:
>
> 1. Целое больше части...
>
> 2. Если две величины порознь равны третьей, то они равны между собой» (98, с. 34).

(Казалось бы, даже самый средний ученик должен был вынести из гимназии воспоминание хотя бы о «постулате о параллельных»!).

О политической экономии или истории Маркс и Энгельс явно не считали, что они ими «еще недостаточно овладели», и это соображение не делало их «осторожными», как в отношении к математике: можно себе представить, с какой решительностью они оперировали в этих областях.

В особенности в переписке Маркса и Энгельса встречаются точки зрения, которые весьма трудно совместить с обычными представлениями о научной деятельности. Например, Энгельс указывает Марксу на одно место в «Капитале», которое вызывает очевидное возражение, и предлагает это возражение предусмотреть. Маркс отвечает:

> «Если бы я захотел **предупредить** все такого рода возражения, то я бы испортил весь диалектический метод изложения. Наоборот. Этот метод имеет то преимущество, что **ставит** этим господам на каждом шагу ловушки, вынуждающие их к несвоевременному обнаруживанию их непроходимой глупости» (3, т. XXIII, с. 425).

Или в другом письме Энгельсу:

> «Дорогой Фред! Ты, по-моему, напрасно опасаешься подносить английскому филистеру, читателю журнала, такие простые формулы, как Д-Т-Д и т. д. Напротив. Если бы ты подобно мне принужден был читать экономические статьи Лалора, Герберта Спенсера, Маклеода и т. д. в « Westminster Review » и т. д., то увидел бы, что все они так полны экономических банальностей, — и знают к тому же, что это основательно надоело их читателям, — что стараются приправить свою статью псевдо-философским или псевдо-научным slang. Несмотря на этот мнимо научный характер, содержание (само по себе равное нулю) ни в коем случае не становится понятнее. Весь фокус состоит в том, чтобы мистифицировать читателя...»

Этот абзац кончается советом:

> «...ты на самом деле слишком стесняешься. Требуют **нового**, нового как по форме, так и по содержанию» (3, т. XXIV, с. 60-61).

Отношение классиков марксизма к науке интересно сопоставить с очень близким вопросом — использованием Марксом диалектического метода Гегеля. Здесь мы опять можем сослаться на С. Булгакова. В уже процитированной работе (100) он показывает, что «Капитал», и в особенности первая глава его первого тома, написаны «под Гегеля», но в то же время свидетельствуют об очень поверхностном владении философией Гегеля и вообще немецкой классической философией, об очень примитивном оперировании тонкими, глубоко разработанными там категориями. Да и сам Маркс иногда понимал диалектику в совершенно неожиданном смысле:

> «Я рискнул на свою ответственность предсказать это, так как вынужден был заменять тебя в «Трибуне» в качестве нашего корреспондента. Nota bene — on the supposition, что имеющиеся до сих пор донесения правильны. Возможно, что я оскандалюсь. Но тогда все же можно будет как-нибудь выпутаться при помощи небольшой диалектики. Разумеется, свои предсказания я изложил таким образом, чтобы быть правым и в противоположном случае» (3, т. XXII, с. 217).

Возвращаясь к сопоставлению «научного метода» Фурье и Маркса, надо заметить, что в некоторых случаях они мало отличаются по стилю — например, при применении математических методов.

Так аргументы, которые Фурье приводит в пользу того, что общество управляется «на основании геометрических принципов»:

> «Так, например:
> свойства **дружбы** — слепок со свойств **окружности**
> свойства **любви** — слепок со свойств **эллипса**
> свойства **отцовства** — слепок со свойств **параболы**
> свойства **честолюбия** — слепок со свойств **гиперболы**
> А коллективные свойства этих четырех страстей — слепок со свойств **циклоиды**» —

вполне выдерживают сравнение с аргументами Маркса.

По поводу одного из своих выводов Маркс говорит: «Этот закон явно противоречит опыту», — и выходит из положения следующим образом:

> «Для разрешения этого кажущегося противоречия тре-

буется еще много промежуточных звеньев, как в элементарной алгебре требуется много промежуточных звеньев, чтобы понять, что $\frac{0}{0}$ может представлять действительную величину» (3, т. XVII, с. 337) *.

По-видимому, гораздо ближе к истине К. Ясперс, когда видит в марксизме не науку, но мифотворчество, основывающееся на некоторых магических представлениях: это вера в то, что разрушение существующего сейчас мира приведет к рождению нового человека (в работе 101).

Концепция «научности» имела исключительно большое значение для развития социализма в XIX веке — поэтому она так упорно разрабатывалась, сначала в очень наивной форме Фурье и Сен-Симоном, потом, гораздо совершеннее, Марксом и Энгельсом. Прежде всего, она давала социалистическим учениям санкцию некоторого высшего авторитета. Но сверх того, что особенно важно, таким образом положения социалисти-

---

* Столь необычную аргументацию применяет Маркс в месте, которое отнюдь не является второстепенным для его концепции: та теория стоимости, на которой строится его политико-экономическая теория, оказывается в прямом противоречии с общеизвестными фактами экономической жизни! По поводу его ссылок в этом месте на дальнейшие исследования, (или «промежуточные звенья»), итальянский экономист Лориа писал: «Итак, я справедливо утверждал, что этот второй том, которым Маркс постоянно угрожает своим противникам и который, однако, никогда не появится, что этот том, весьма вероятно, служил хитроумной уверткой, которую Маркс применял в тех случаях, когда у него не хватало научных аргументов». За 16 лет, протекшие от выхода I тома «Капитала» до смерти его автора, Маркс не опубликовал продолжения своих исследований. В 1885 г. Энгельс напечатал рукописи Маркса, которые составили II том «Капитала». В предисловии он обращает внимание на наше противоречие и замечает, что «из-за этого противоречия потерпела крушение школа Рикардо и «вульгарная экономия». Маркс, по его словам, разрешил противоречие в III томе, который выйдет через несколько месяцев. III том появился в 1894 г., то есть через 9 лет. В предисловии Энгельс опять возвращается к «противоречию» и цитирует приведенное нами выше высказывание Лориа. Он напоминает, что в предисловии ко II тому этот вопрос был им самим «публично предложен» и поэтому Лориа мог бы быть поскромнее. Но Энгельс не напоминает своего обещания, что «противоречие» будет «разрешено» в III томе, и тем более не указывает места, где это «разрешение» можно найти. Зато он применяет к Лориа такие выражения, как: фальсификация; искажение; ошибки, непростительные для школьника четвертого класса; пошлые россказни; карьерист; научное шарлатанство; беззастенчивость; литературный авантюрист, который в глубине души плюет на всю политическую экономию; сознательный софист; хвастун; героическое равнодушие к получаемым пинкам; стремительно быстрое присвоение чужих работ; назойливое шарлатанство рекламы; организация успеха при помощи шумных друзей.

ческих учений приобретали видимость объективности, в некоторой степени — принудительности, как следствия имманентных, не зависящих от воли человека законов. Революционеры типа Бабефа или Бакунина, призывая к уничтожению окружающего общества, должны были аргументировать это тем, что оно отвратительно и несправедливо. Но тем самым они делали каждого человека судьей и оставляли ему возможность в какой-то момент сказать, что сам процесс разрушения — еще отвратительнее и несправедливее. Но когда, например, Бухарин в книжке (102) объявил расстрелы одной из форм «выработки коммунистического человечества», то на почве марксизма он был неуязвим. Ведь понятию справедливости Энгельс нашел только одно место в кладовой истории и только одно применение — в качестве фразы, выгодной для агитации (98, с. 352).

Как же тогда проверить такого тонкого знатока марксизма, как Бухарин: может быть, его метод выработки коммунистического человечества действительно вытекает из «имманентных законов или диалектики производства»?

В современном мире, загипнотизированном претензией науки решать любой вопрос и санкционировать любые действия, — всякий ли найдет мужество решиться в подобной ситуации лучше следовать ненаучным десяти заповедям, чем научно доказанным «имманентным законам»?

Благодаря этому естественно, что притягательность науки как «санкционирующего авторитета» была для социалистических марксистов XIX в. исключительно велика. В частности, Маркс и Энгельс при их колоссальной энергии и работоспособности переработали очень большое число научных сведений, главным образом из области политической экономики и истории. Но искали-то они в науке не истока, а подтверждения и санкции древним положениям социалистической идеологии. Логика их работы прямо показана в предисловии к «Анти-Дюрингу»:

> «В 1831 г. в Лионе произошло первое рабочее восстание, в период с 1833 по 1842 г. первое национальное рабочее движение, движение английских чартистов, достигло своей высшей точки» (98, с. 21).
>
> «Невозможно было не считаться со всеми этими фактами, равно как и с французским и английским социализмом, который явился их теоретическим, хотя и крайне несовершенным выражением» (98, с. 21).
>
> «Прежний социализм хотя и критиковал существующий капиталистический способ производства и его по-

следствия, но он не мог объяснить его, а следовательно и справиться с ним, — он мог лишь просто объявить его никуда не годным. Но задача заключается в том, чтобы, с одной стороны, объяснить неизбежность возникновения капиталистического способа производства в его исторической связи, а потому и неизбежность его гибели, а с другой — в том, чтобы объяснить также до сих пор еще не раскрытый характер этого производства, так как прежняя критика направлялась больше на вредные последствия, чем на само капиталистическое производство» (98, с. 22).

Марксизм здесь предстаёт перед нами уже не как результат объективного научного исследования, но как ответ на поставленную **задачу:** доказать **неизбежность** гибели капитализма и замены его социализмом, задачу, которая для самих создателей марксизма стала актуальной благодаря серии рабочих волнений в Европе.

3) **Социализм является теорией подготовки и проведения революции, списком правил, которым надо следовать, чтобы захватить власть, и одновременно — это технология власти, философия абсолютного государства, подчиняющего себе всю жизнь, этатизм.**

В отличие от рассмотренных раньше взглядов, в пользу такой точки зрения можно привести серьезные аргументы. Трудно возразить против того, что социалистические учения являются мощной силой, которая способна увлекать народные массы и может служить путем к захвату власти. И очень многие социалистические утопии описывают общество, в котором государство поставило под контроль все стороны жизни своих граждан, а социалистические государства в какой-то мере эти идеи воплощают в жизнь. В некоторых случаях (как, например, учение Шан-Яна) невозможно провести границу между некоторыми аспектами социализма и до предела доведенным этатизмом: если государство контролирует всю жизнь, то в какой мере юридически допущена частная собственность — перестаёт быть существенным.

Первое возражение, которое вызывает такая концепция, не основывается на конкретных аргументах, оно — скорее эстетическое. Слишком это объяснение мелко сравнительно с объясненным явлением, оно напоминает взгляд на религию как на «выдумку жрецов». Но и многие конкретные черты социализма не могут быть объяснены этой точкой зрения.

Действительно, взгляд на социалистические учения как

на путь к захвату власти оставляет необъясненными именно основные положения социализма. Как понять с этой точки зрения принцип ОБЩНОСТИ имущества? Чтобы повести за собой голодную нищую толпу, гораздо естественнее обещать ей ПЕРЕДЕЛ имуществ — такой характер и носили социальные перевороты в античности. Лозунг же общности может оказаться даже препятствием на пути к власти, как это было в революции 1917 г., когда партия большевиков вплоть до апреля 1917 г. отстаивавшая лозунг национализации земли, временно отступила от него и приняла эсэровский принцип «уравнительного землепользования», чтобы обеспечить свою победу в октябре.

Столь же необъясним с этой точки зрения призыв к общности жен. В «Коммунистическом Манифесте» Маркс и Энгельс говорят, что «вся буржуазия» обвиняет коммунистов в желании ввести общность жен. Зачем же было отвечать на это обвинение по меньшей мере двусмысленной фразой

> «В действительности буржуазный брак является общностью жен. Коммунистов можно было бы упрекнуть разве лишь в том, что они хотят поставить официальную, открытую общность жен на место лицемерно скрываемой»,

— которая явно оставляет впечатление, что последний-то упрек — принимается. Ведь фраза эта доставила потом так много хлопот, потребовала столь многочисленных «пояснений». Одним из отражений созданных ею трудностей является то, что вышеприведенная цитата взята из 1-го издания «Собрания сочинений» Маркса и Энгельса (1929 г.), а во втором издании (1955 г.) слова «что они» заменены на «будто они». Почему было сразу не объявить эти обвинения клеветой буржуазии? И что замечательнее всего, такая мысль приходила в голову! Именно так и говорит Энгельс в «Принципах Коммунизма» — его первом варианте «Манифеста». Но потом он встретился с Марксом и текст был изменен...

Есть много других, уже более частных черт социалистических учений, которые остаются совершенно непонятными, если смотреть на социализм как на метод захвата власти. Из них мы укажем одну — концепцию «предшественников научного социализма», играющую большую роль в марксизме. Зачем нужно было Марксу, Энгельсу, Каутскому, Бернштейну и другим объявлять своими предшественниками Платона, Дольчино, Мюнцера и Мора? Какая странная логика застави-

ла, например, Каутского, говоря о пролетариях, пришедших к власти, «слишком рано» воскликнуть:

> «Они нам дороги все, от **анабаптистов** до парижских коммунаров»? (103, с. 166; подчеркнуто нами — авт.).

Ведь это так явно противоречит их взгляду на социализм как на продукт противоречия между производительными силами и производственными отношениями при капитализме. Казалось бы, надо было отрицать всякую близость, все общие черты объявить случайным сходством.

Нельзя же предположить, что столь очевидные трудности, возникающие в связи с этими положениями, остались незамеченными творцами социалистических учений. Очевидно, во всех них содержались какие-то важные для их мировоззрения элементы, которые надо было сохранить любой ценой, вопреки тому вреду, который происходил из противоречий и несогласованности учения. А это показывает, что некоторые пласты социалистической идеологии не могут быть поняты как холодно рассчитанный план захвата власти.

К власти можно прийти, проповедуя религиозные идеи (например, Магомет) или используя национальные чувства, но на этом основании мы не считаем ни те, ни другие только средством достижения власти.

И взгляд на социализм как на идеологию абсолютного государства делает непонятным одно из основных свойств социалистических учений — их заразительность, способность влиять на массы. Слишком нелепо представлять себе, что люди идут на пытку, виселицу или на баррикады ради счастья стать бездушным винтиком всесильной государственной машины. А кроме того, большая часть социалистических учений относится к **анархически-нигилистическому** направлению и прямо враждебна идее государственного контроля. Таков дух средневековых ересей, движений эпохи Реформации, Мелье, Дешана, Фурье, Бакунина и многих современных социалистических течений.

4) Последние возражения полностью относятся к идее понять **социалистические государства как проявления общественного строя, основанного на принудительном труде.** Эта мысль высказывалась, например, Р. Ю. Виппером и изложена в его книге «Коммунизм и культура», опубликованной вскоре после революции (книга эта сейчас мне недоступна, и я вынужден цитировать ее по памяти). Автор предлагает рассмотреть социализм не как пророчество о **будущем** счастли-

вом обществе, а как реальный общественный строй, не раз возникавший **в прошлом.** Он приводит примеры: древний Египет, государство инков, государство иезуитов в Парагвае... Основой всех этих обществ является, по его мнению, принудительный труд. Внеэкономическое принуждение безусловно играет, в большей или меньшей степени, значительную роль во всех социалистических государствах. Но хотелось бы найти не только такой признак этих государств, который может служить их характерной приметой, но некоторое свойство, которое делает понятными их другие основные черты. А наличие принудительного труда никак не объясняет ни притягательности социалистической идеологии, ни таких ее принципов, как разрушение семьи или иерархии.

5) **Социализм вообще не существует. То, что называют социализмом, это одна из линий развития капитализма — государственный капитализм.** Очевидный дефект такой точки зрения заключается в том, что она относится лишь к социалистическим государствам XX века, даже не пытаясь осмыслить их место в многотысячелетней традиции социализма. Но интересно выяснить, насколько она применима хотя бы на этом коротком отрезке истории.

Виттфогель считает, что концепция государственного капитализма неприменима к современным социалистическим государствам с точки зрения экономики: невозможно считать разновидностью капитализма общество, в котором нет частных средств производства, отсутствует открытый рынок товаров и рабочей силы.

Еще ярче неадекватность этого взгляда проявляется в игнорировании того основного обстоятельства, что социализм, в отличие от капитализма, является не только экономической формацией, но также, а может быть и прежде всего, идеологией. Ведь мы никогда не слыхали ни о «капиталистических партиях», ни о «капиталистических учениях». Эта идеологичность социализма проявляется как фундаментальная особенность в деятельности социалистических государств. Их политика определяется далеко не только экономическими факторами или чисто государственными интересами, как это имеет место при капитализме. Очень чистый эксперимент был поставлен историей несколько лет назад, когда в одно и то же время правительства двух стран, входящих в группировку социалистических государств, позволили себе отклониться от политики этой группы. При этом отклонения в политике одного государства были чисто идеологическими, а другое, сохраняя полный идеологический конфор-

мизм, демонстративно подчеркивало независимость своей линии в межгосударственных отношениях. В результате против первого государства были приняты жестокие меры, второе же только выиграло от своей политики. Другим примером политических действий, мотивированных идеологическими принципами, является поддержка социалистическими государствами революционных социалистических движений и вновь образовавшихся социалистических государств, хотя теперь уже немалый опыт показывает, что так создаются именно самые опасные соперники, агрессивные и вооруженные более радикальной идеологией.

Укажем еще только на одну принципиальную особенность социалистических государств, не имеющую аналога в капиталистическом обществе: то, что все они основываются на партии «нового типа». Мы сталкиваемся здесь с явлением, совершенно непохожим, несмотря на общее название, на политические партии буржуазного общества. Партия либералов или радикалов объединяет своих членов в стремлении осуществить определённые политические или экономические положения, ничем не ограничивая их поведение и взгляды в других вопросах: в этом они основываются на тех же принципах, что и, скажем, профессиональный союз или общество борьбы за гуманное отношение к животным. Партия же «нового типа» не только требует, чтобы ее члены подчинили ей **все** стороны своей жизни, но и вырабатывает у них мировоззрение, благодаря которому жизнь вне партии представляется вообще **немыслимой.** Дух совершенно особых отношений, в которые отдельный человек вступает с партией, можно почувствовать по рассказам людей, которые это испытали. Мы приведем три примера.

Немецкий публицист В. Шламм рассказывает (в книге 104), что в 1919 г. он, в возрасте 15 лет, был попутчиком коммунистов, но так и не проник в узкий круг функционеров. Причину ему объяснил двадцать лет спустя один из них, к тому времени уже порвавший с коммунизмом. Оказывается, когда Шламма пригласили вступить в партию, он сказал:

> «Я готов отдать партии все, кроме двух вечеров в неделю, когда я слушаю Моцарта».

Этот ответ оказался роковым: человек, имевший интересы, которые он не хотел подчинить партии, ей не подходил.

Другой аспект тех же отношений выразил Троцкий. Раз-

битый своими противниками, в выступлении, которое оказалось последней его речью на съездах партии, он сказал:

> «Я знаю, что быть правым против партии нельзя. Правым можно быть только с партией, ибо других путей для реализации правоты история не создала» (105, с. 167).

Наконец, вот как уже опальный и исключенный из партии Пятаков, будучи в Париже, объяснил свое отношение к партии бывшему его партийному товарищу Н. В. Валентинову, напомнив тезис Ленина

> «диктатура пролетариата есть власть, осуществляемая партией, опирающейся на насилие и не связанной никакими законами». (Из статьи «Пролетарская революция и ренегат Каутский»),

Пятаков добавляет, что центральной идеей здесь является не «насилие», а именно «несвязанность никакими законами». Он говорит:

> «Все, на чем лежит печать человеческой воли, не должно, не может считаться неприкосновенным, связанным с какими-то непреодолимыми законами. Закон — есть ограничение, есть запрещение, установление одного явления допустимым, другого недопустимым, одного акта возможным, другого невозможным. Когда мысль держится за насилие принципиально и психологически свободна, не связана никакими законами, ограничениями, препонами — тогда область возможного действия расширяется до гигантских размеров, а область невозможного сжимается до крайних пределов, до нуля... Большевизм — есть партия, несущая идею претворения в жизнь того, что считается невозможным, неосуществимым и недопустимым... Ради чести и счастья быть в ее рядах мы должны действительно пожертвовать и гордостью, и самолюбием, и всем прочим. Возвращаясь в партию, мы выбрасываем из головы все ею осужденные убеждения, хотя бы мы их защищали, находясь в оппозиции... Я согласен, что не большевики и вообще категория обыкновенных людей не могут сделать мгновенного изменения, переворота, ампутации своих убеждений... Мы — партия, состоящая из людей, делающих невозможное возможным; проникаясь мыслью о насилии, мы направляем

его на самих себя, а если партия этого требует, если для нее нужно и важно, актом воли сумеем в 24 часа выкинуть из головы идеи, с которыми носились годами... Подавляя свои убеждения, выбрасывая их, — нужно в кратчайший срок перестроиться так, что внутренно, всем мозгом, всем существом, быть согласным с тем или иным решением, постановлением партии. Легко ли насильственное выкидывание из головы того, что вчера еще считал правым, а сегодня, чтобы быть в полном согласии с партией, считать ложным? Разумеется, нет. Тем не менее, насилием **над самим собой** нужный результат достигается. Отказ от жизни, выстрел в лоб из револьвера — сущие пустяки перед другим проявлением воли, именно тем, о котором я говорю. Такое насилие над самим собою ощущается остро, болезненно, но в прибегании к этому насилию с целью сломить себя и быть в полном согласии с партией и сказывается суть настоящего идейного большевика-коммуниста... Я слышал следующего вида рассуждения... Она (партия) может жестоко ошибаться, например, считать черным то, что в действительности явно и бесспорно белое... Всем, кто подсовывает мне этот пример, я скажу: **да, я буду считать черным то, что считал и что могло мне казаться белым, так как для меня нет жизни вне партии, вне согласия с ней»** (106, с. 148).

Некоторые энтомологи (см., например 107, с. 110-115) считают, что функционирование улья можно понять лишь мысля его себе как некоторый СВЕРХОРГАНИЗМ, обладающий обменом веществ, дыханием, воспроизводящийся размножением и способный на действия, совершенно недоступные отдельной пчеле — например, поддержание температуры, колеблющейся в очень небольших пределах около 34°С. Существование каждой пчелы осмысленно в той мере, в которой оно подчинено целям улья, будучи же изолированной, пчела очень скоро гибнет. С неменьшим основанием таким СВЕРХОРГАНИЗМОМ можно считать партии социалистических государств; он способен на действия, невозможные и немыслимые для его отдельных человеческих клеток, их жизнь осмысленна лишь если они выполняют волю организма; оторванные от него они жить не могут. Это дает возможность понять загадочную психологию так точно описанной Солженицыным фигуры «Ортодокса», и в лагере славящего партию и Сталина.

Такое мировоззрение, конечно, совершенно чуждо рационалистическому капитализму. Не в партиях вигов и тори надо искать предшественников партий «нового типа», — а в ордене Иисуса или среди средневековых сект, с которыми они имеют и общие организационные черты.

Наличие такой партии, по-видимому, является необходимым условием существования всех социалистических государств XX века, в капиталистических же — служит одним из основных орудий их разрушения. Это указывает на кардинальные различия обоих общественных укладов.

6) **Социализм — это стремление к социальной справедливости**. Бесспорно, что почти во всех социалистических учениях и движениях исключительно большую роль играет апелляция к протесту, который вызывают несправедливости господствующего социального уклада. Мотивы сочувствия к угнетенным и обличения угнетателей можно встретить у Мюнцера (особенно в его произведении «Защитительная речь»), Мора (в 1 части «Утопии»), Уинстенли, Мелье, Фурье, Бакунина, у Маркса и марксистов.

Многие из тех, кто не является сторонником социализма (или не принимает его полностью), также видят в стремлении к справедливости его основную движущую силу. Так, премьер-министр Индии на вопрос корреспондента «Что означает для Вас слово «социализм?» ответила:

> «Справедливость. Да, оно означает справедливость, стремление трудиться в более равноправном обществе».

В известной степени такую точку зрения разделяет К. Ясперс:

> «Социализмом сегодня считается устремление или тенденция или план, имеющий целью всеобщее сотрудничество и сосуществование в духе справедливости и отмены привилегий. В этом смысле сейчас — каждый социалист. Социализм — основная тенденция нашего времени» (В книге 108).

Он противопоставляет, однако, социализм как идею постепенного прогресса — коммунизму, проповедующему тотальное планирование и достижение счастья человечества на основе научного прогноза.

Взгляд на социализм как на стремление к социальной справедливости был широко распространен в русской философии. В. Соловьев писал, например:

«Таким образом, стремление социализма к равноправности материального благосостояния, стремление перенести это материальное благосостояние из рук меньшинства в руки народного большинства, является совершенно естественным и законным с точки зрения тех принципов, которые были провозглашены французской революцией и легли в основание всей современной цивилизации. Социализм является как сила, исторически оправданная, и которой бесспорно принадлежит на западе ближайшее будущее» (109, т. III, с. 7-8).

Отвергая притязания социализма на то, чтобы быть высшей нравственной силой, Соловьев признает, что он

«представляет нравственный характер, как требование общественной правды...»
«...действительно, социализм во всяком случае прав, восставая против существующей общественной неправды...» (109, т. III, с. 9).

В этом он, по-видимому, и видит ту «правду социализма», которую необходимо признать, чтобы победить «ложь социализма».

В деталях эту точку зрения на социализм развил С. Булгаков, сам — бывший марксист. Особенно ярко она изложена в его брошюре (110), появившейся в 1917 г., в разгар революции. Социализм, по его мнению, является реакцией на нищету, голод и страдания человечества, это

«мысль о том, чтобы прежде всего и какой угодно ценой победить голод, разбить цепи бедности...»

Человек — пленник природной стихии, его дух рвется на свободу из этого плена, и социализм указывает ему выход, обещает

«свободу от хозяйства... осуществляемую через хозяйство, так называемым развитием производительных сил».

Но это обещание является обманом.

«Хозяйственный план человека есть не первопричина, но следствие, он вызван общим изменением человека в отношении к природе, которое явилось результатом гре-

ховной порчи самого человеческого существа. В мир вошла смерть, жизнь стала смертной, отсюда и появилась гибельная зависимость человека от пищи, от стихий мира, овладение которыми все равно не спасет его от ранней или поздней смерти».

Идея социализма уже предсказана в первом искушении Христа: «превратив камни в хлеб», Христос и сам превратился бы в земного Мессию, который, вместо преодоления греховного состояния мира, сам подчинился бы этому состоянию. Это искушение, которому поддалась значительная часть современного человечества, и составляет духовное ядро социализма. Но всякое искушение содержит в себе некоторую правду, и в данном случае — это протест против плененности человека материей и проистекающих отсюда страданий. Это положительное значение социализма, однако, весьма ограничено:

«Социализм не имеет значения радикальной жизненной реформы, он есть **благотворительность,** одна из ее форм, указываемых современной жизнью, — и только всего. Торжество социализма в жизнь не внесло бы **ничего существенного».**

Перейдем теперь к обсуждению этих взглядов. Прежде всего, очевидно, социализм никак нельзя просто **отождествить** со стремлением к справедливости, с реакцией на страдания человечества. Хотя бы потому, что для этого не нужно изобретать нового термина: «страдание», «сочувствие», «деятельная любовь» — все эти старомодные слова вполне пригодны для определения этого столь же старого стремления. Но предположим, что социализм — это определенный путь к достижению социальной справедливости. Тогда мы должны будем увидеть этому многочисленные подтверждения в известных нам социалистических учениях и в жизни социалистических государств. Так как не вызывает сомнения, что призывы к справедливости и обличения пороков окружающей жизни занимают одно из центральных мест в социалистической идеологии, то вопрос надо сформулировать более точно: **является ли стремление к социальной справедливости целью и движущей силой социализма или же апелляция к этому стремлению — лишь средство для достижения каких-то других его целей?**

Чтобы упростить аргументацию, мы исключим из рас-

смотрения практику социалистических государств. Ведь даже если бы оказалось, что там не реализовались мечты о справедливости, то это не противоречило бы тому, что эти мечты вдохновляли участников и вождей социалистических движений: так часто жизнь обманывает самые лучшие планы. Но по крайней мере в самих социалистических учениях мы должны обнаружить, в качестве их основного настроения, сочувствие к страданиям жертв несправедливости и порыв их по возможности смягчить. Однако именно этого в них совершенно нет. Утоление страданий отодвигается до победы социалистического идеала, а попытки улучшить жизнь сейчас — осуждаются, ибо могут отсрочить наступление этого торжества. Особенно в более современных социалистических учениях, провозглашающих атеизм основой своего мировоззрения, такая точка зрения никак не совместима с сочувствием к сегодняшним жертвам угнетения, которые не будут иметь никакой части в будущем обществе справедливости. Нам возразят, что именно стремление добиться справедливого образа жизни для БУДУЩИХ поколений как раз и вдохновляет последователей социализма. Вряд ли такой взгляд хоть сколько-нибудь правдоподобен психологически. Мы должны поверить, что человек может быть равнодушным к страданиям окружающих его людей и посвятить свою жизнь борьбе за счастье потомков, которых он никогда и не увидит.

Вот несколько примеров, иллюстрирующих то, как социалистические учения относятся к социальной несправедливости современной им жизни.

У катаров, в учение которых входили и социалистические принципы, была категорически запрещена благотворительность — в контрасте с практикой католической церкви, в деятельности и проповеди которой благотворительность играла тогда столь большую роль. В секте катаров «верящие» были обязаны приносить многочисленные пожертвования, но лишь руководству секты, возглавлявшим ее «совершенным». Эта черта — исключительно древнего происхождения и, следовательно, связана с основами мировоззрения секты. Тот же принцип мы встречаем среди манихеев еще в III в. после Р. Х.

Ярким примером является община Моравских братьев или гернгутеров, у которых очень радикально была проведена общность имущества и всей жизни. В их многочисленных писаниях очень часто говорится о христовом законе братской любви, но никогда этот аргумент не применяется для обоснования общности. Наоборот, требование общности тесно

связано со стремлением к страданию. Общность воспринимается не как проявление страдания, а как «иго», добровольный крест. Коммунистическая жизнь — это узкий путь, ведущий через страдания к спасению.

В гуманистической литературе Томас Мор подробно развил мотив страдания бедняков, осудил несправедливую жизнь как «заговор богачей». Он сформулировал столь впоследствии популярное положение, что преступность — это преступление несправедливого общества. И одновременно, как более справедливый выход, предложил — обращение преступников в рабов. О том, как чужд он был жизни бедняков, говорит хотя бы то, что перечисляя паразитические, не трудящиеся слои населения, он на первом месте ставит — женщин.

Разительным примером является история социалистического движения в России, где возникновение нигилистических революционных кружков год в год совпадает с отменой крепостного права: крестьяне были освобождены в 1861 г., в том же году появилась прокламация Чернышевского «К барским крестьянам», а в 1862 г. — прокламация «К Молодой России», в которых был сформулирован стиль и дух нового движения. Некоторые (например, Чернышевский) открыто объясняли свою антипатию к реформе 1861 г. тем, что несколько улучшив положение крестьян, она может отвратить их от революционного пути. Немного позже Нечаев проповедовал (по показаниям Александровской на его процессе):

> «Само правительство того и гляди додумается до сбавки подати и до тому подобных благ. Это было бы сущее несчастье, потому что народ и при настоящем дурном положении с трудом подымается, а облегчись хоть сколько-нибудь его карманная чахотка, заведись там хоть на одну корову, тогда еще на десяток лет все отодвинется и вся наша работа пропадет. Напротив, вы должны при всяком случае притеснять народ, как вот, например, подрядчики» (111, с. 137).

В связи с попытками социалистического переворота во Франции Бакунин писал:

> «Сами французы, даже рабочие, не прониклись им — учение казалось слишком страшным. Оно же было на самом деле слишком слабым. Они должны были перенести большие бедствия и потрясения. Обстоятельства складываются так, что в этом не будет недостатка, — а

тогда может быть Дьявол и проснется» (письмо Огареву от 9 апреля 1871 г., 95, с. 246).

Этот взгляд совпадает с тем, который содержится в литературе гернгутеров: не следует искать освобождения от страданий, они необходимы как путь к высшей цели. С тем, правда, различием, что гернгутеры видели эту цель в Христе, а Бакунин пользуется иной терминологией.

Наконец, в марксизме, несмотря на ту большую роль, которую в нем играет обличение несправедливости, жестокости и бесчеловечности капитализма, мы можем встретить очень похожий взгляд. Так, в статье «Разоблачения о кельнском процессе коммунистов» Маркс пишет:

> «Мы говорим рабочим: вы должны пережить 15, 20, 50 лет гражданской войны и международных битв не только для того, чтобы изменить существующие отношения, но чтобы и самим измениться и стать способными к политическому господству» (3, т. VIII, с. 506).

Если же вспомнить те жестокости, обнищание, голод, которые были следствием трех лет гражданской войны в России, то можно хоть отдаленно представить себе, что означали те 50 лет гражданских войн, которые **должны** пережить, по призыву Маркса, рабочие. И в современной им жизни Маркс и Энгельс, описывая страшные условия существования английского пролетариата, не проявляли заинтересованности в их улучшении. Странным образом, как раз наоборот, они пытались увидать в них черты будущего общества. Пролетарий не может иметь постоянной семьи — и в будущем обществе буржуазная семья будет отмирать. Дети пролетариев вынуждены работать — и в будущем обществе дети будут «соединять образование с производительным трудом». В то время как «буржуазные филантропы» вроде Диккенса и Карлейля боролись с использованием детского труда, женевский Конгресс I Интернационала принял составленную Марксом резолюцию:

> «Конгресс рассматривает тенденцию современной промышленности — привлекать к сотрудничеству в великом деле общественного производства детей и подростков обоего пола — как тенденцию прогрессивную, здоровую и законную, хотя при господстве капитала она превращается в ужасное зло. В рационально устроенном обще-

стве всякий ребенок, начиная с девяти лет, должен быть производительным работником...» (цитировано в 112).

В переписке Маркса и Энгельса можно встретить множество высказываний, подобных нижеследующим:

«Дорогой Энгельс! Только что получил твое письмо, которое открывает очень приятные перспективы торгового кризиса» (Маркс Энгельсу — 3, т. XXI, с. 228).
«Теперь хорошо бы еще в будущем году иметь плохой урожай на зерно, и тогда начнется настоящая музыка» (Энгельс Марксу — 3, т. XXII, с. 450).
« American crash великолепен и далеко еще не миновал. Торговля теперь снова на три-четыре года расстроена, nous avons maintenant de la chance ». (Энгельс Марксу — 3, т. XXII, с. 249).
«Со мною то же, что и с тобою. С тех пор, как в Нью-Йорке начался спекулятивный крах, я не мог себе найти покоя в Джерсее и чувствую себя превосходно при этом general downbreak. Кризис будет так же полезен моему организму, как морские купанья, я это и сейчас чувствую» (Энгельс Марксу — 3, т. XXII, с. 255).
«...на рынке улучшение настроения. Будь проклято это улучшение!» (Энгельс Марксу — 3, т. XXII, с. 295).
«Здесь могут помочь только два-три очень плохих года, а их-то, по-видимому, не так легко дождаться» (Энгельс Марксу — 3, т. XXII, с. 360).
«Наше отечество являет крайне жалкое зрелище. Без побоев извне с этими собаками ничего не поделаешь» (Маркс Энгельсу — 3, т. XXIII, с. 162).

Ленин же писал о войне (и во время войны): «Если теперь война вызывает у реакционных христианских социалистов, у плаксивых мелких буржуа **только** ужас и запуганность, только отвращение ко всякому употреблению оружия, к крови, смерти и пр., то мы должны сказать: капиталистическое общество было и всегда является **ужасом без конца. И** если теперь этому обществу настоящая реакционнейшая из всех войн подготовляет **конец с ужасом,** то мы не имеем никаких оснований приходить в отчаяние» (113, т. 30, с. 136).

Поразительно, что очень часто, обличая несправедливость, эксплуатацию, угнетение народа, социалистические мыслители отзываются об этом народе с презрением и даже злобой. Мелье на обложке своего завещания писал:

«Я познал заблуждения, злоупотребления, тщеславие, глупость и низость людей. Я ненавидел и презирал их».

Описывая страдания крестьян, он говорит:

«О нем справедливо сказать, что нет ничего более испорченного, более грубого, ничего более достойного презрения и убогого...» (114, с. 56)*.

Фурье называет тех же французских крестьян «живыми автоматами» и добавляет:

«по своей крайней грубости они сейчас более сродни животным, чем роду человеческому» (97, с. 93).

Энгельс называет немецких крестьян мужичьем («верхнегерманское мужичье» в письме Марксу — 3, т. XXI, с. 93), французских же — «варварской расой»:

«...ничего иного нельзя было ожидать от этой варварской расы. Их нисколько не интересует форма правительства и т. д. и прежде всего они стремятся разрушить дом сборщика податей и нотариуса, изнасиловать его жену, а его самого избить до смерти, если удастся изловить» (письмо Марксу — 3, т. XXI, с. 312).

О рабочих он пишет:

«массы ужасающе глупы» (письмо Марксу — 3, т. XXIV, с. 160).

Маркс же, говоря о несправедливых контрактах, которые некий предприниматель заключает с рабочими, добавляет:

«...контракты, на которые мог согласиться только совершенно опустившийся сброд» (письмо Энгельсу — 3, т. XXIV, с. 30).

В другой раз он восклицает:

«Черт бы побрал эти народные движения и в особенности, если они еще pacifique (мирные)... На этом чартистском движении О'Коннер **сошел с ума** (читал ли ты его

---

* В переводе (49) эти выражения несколько смягчены.

последнюю речь перед судом?), Гарни поглупел, а Джонсон обанкротился. Voila le dernier but de la vie dans tous mouvements populaires» (вот конечный итог всех народных движений). (Письмо Энгельсу — 3, т. XXI, с. 328).

Можно придумать различные логические объяснения подобных высказываний, но психологически совершенно неправдоподобно считать, что их породило сострадание к людям, сочувствие жертвам голода и войны. Да мы и видим, что основные достижения в направлении социальной справедливости, достигнутые в последнее столетие на Западе: сокращение рабочего дня, социальное страхование, необычайное повышение жизненного уровня рабочих — все это было достигнуто при очень незначительном участии социалистических движений. Основными факторами были: борьба профсоюзов (осуждавшаяся социалистами как «экономизм»), повышение производительности труда, вызванное техническим прогрессом, и моральное воздействие «буржуазной филантропии».

Как же связана социалистическая идеология с идеей борьбы за социальную справедливость? По-видимому, мы имеем здесь два совершенно различных отношения к жизни, которые, однако, в определенной области пересекаются. Их пересечение состоит в обсуждении социальной несправедливости окружающей жизни, обличении тех страданий, которые она несет. Из этой основы они развиваются в разные стороны, указывают два пути. Один — это исправление социальной несправедливости, борьба с конкретным злом сегодняшнего дня. На другом пути социальная несправедливость воспринимается как абсолютное зло, знак того, что современный мир проклят и подлежит полному уничтожению. Сострадание к жертвам несправедливости все более оттесняется неутолимой ненавистью ко всему окружающему укладу жизни.

7) **Социализм — это особая религия.** Вот как, например, формулирует эту мысль С. Булгаков: «Ибо социализм в наши дни выступает не только как нейтральная область социальной политики, но, обычно, и как религия, основанная на атеизме и человекобожии, на самообожествлении человека и человеческого труда и на признании стихийных сил природы и социальной жизни единственным зиждущим началом истории» (115, с. 36). Булгаков характеризует социализм даже более точно — как возрождение иудаистского мессианизма:

«В этом смысле современный социализм представляет

собой возрождение древнеиудейских мессианских учений, и К. Маркс, вместе с Лассалем, суть новейшего покроя апокалиптики, провозвещающие мессианское царство» (110).

Об этом более подробно в его работе «Апокалиптика и социализм» в сборнике «Два Града», т. II. Также и С. Л. Франк называет «революционный социализм» — «религией абсолютного осуществления народного счастья», «религией служения материальным интересам», указывает на

«ход мыслей, который соединяет нигилистический морализм с религией социализма» (116, с. 192).

Аналогичную точку зрения развивает и Бердяев (статья «Марксизм и религия»).

Такой же взгляд высказывался иногда и сторонниками социализма, например, участниками течения «богостроительства» в начале этого века в русской социал-демократии (в нем участвовали Базаров, Горький, Луначарский), пытавшимися объединить марксизм с религией. На том же взгляде основана книга Лебона (117). В более новой литературе эта точка зрения принята в работе (118).

В пользу этой точки зрения можно привести многие и очень веские аргументы. Например, понимание социализма как религии может объяснить необычную притягательную силу социалистических учений, их способность зажигать отдельных людей и вдохновлять народные движения, то есть как раз те аспекты социализма, которые остаются совершенно необъяснимыми при подходе к нему как к экономической или политической категории. С религиозным мироощущением сближает социализм и его претензия на роль универсального мировоззрения, охватывающего и объясняющего, исходя из единого принципа, весь мир — от перехода жидкости в пар до возникновения христианства, монистический взгляд на историю (и даже на всю вселенную). Религиозную черту можно видеть и в том, что социализм понимает историю не как хаотическое явление, но указывает ее цель, смысл и оправдание. Взгляд социализма, как и религии, на историю телеологичен. В не раз уже цитированных работах С. Булгаков обращает внимание на многочисленные и далеко идущие аналогии между социализмом (особенно, марксизмом), иудейской апокалиптикой и эсхатологией. Наконец, враждебность

социализма религии не противоречит такому взгляду — ее можно объяснить как вражду между соперничающими религиями.

Однако все эти аргументы лишь показывают, что у социализма и религии есть какие-то важные общие черты, но не доказывают, что основные особенности социализма можно **свести** к религии. И действительно, их разделяет ряд кардинальных отличий.

Во-первых, религия исходит из определенного опыта: религиозных переживаний людей, которые описывают эти переживания как встречу с Богом. Такие переживания наиболее одаренных в этом отношении личностей закрепляются и передаются — в виде культа, традиции, теологической литературы — другим людям, делаются и их достоянием. Было бы очень интересно, если бы можно было установить, что подобные переживания лежат в основе социалистического мировоззрения. Но мы ничего об этом не слышим. Уж в этом-то есть явное объективное отличие социалистического мировоззрения от религии, что если подобные переживания в его рамках и существуют, то люди, которым они доступны, это категорически отрицают. Виднейшие представители социалистической идеологии, по их утверждению, или придерживаются рационалистического мировоззрения (в последние века), или исповедуют какую-то другую — не социалистическую — религию (в более ранние века).

Еще более радикально отличаются социализм и религия в их взгляде на сущность и роль человека, в их «антропологии». Любая религия исходит из признания некоторого высшего смысла жизни, из того, что жизнь каждого человека и всего человечества имеет цель, принадлежащую более высокой сфере, чем сама эта жизнь. Предполагая существование Бога и возможность контакта человека с Ним, религия тем самым допускает и некоторую соизмеримость человека и Бога, необходимую хотя бы лишь для того, чтобы такой контакт был возможен (ибо, например, муравей не может вступить в контакт с человеком). Социализм же, почти во всех своих проявлениях, исходит из того, что основные принципы, которыми направляется жизнь как отдельного человека, так и всего человечества, не выходят за рамки удовлетворения материальных интересов или простейших инстинктов. Причем этот взгляд проступает тем отчетливее, чем более четко оформляется социалистическая идеология. Дальше мы приведем несколько иллюстраций этой тенденции.

У Платона основным принципом, которому была подчи-

нена организация идеального государства, являлась еще **справедливость.** Идеология средневековых ересей еще ставила жизни духовные цели, хотя, правда, столь непримиримо противопоставляла мир и Бога, что земная деятельность человечества оказывалась лишенной какой-либо высшей цели. Но уже Мор признает (или, точнее говоря, пишет, что утопийцы признают) высшей целью жизни — удовольствие. Все же Мор считает, что разумный человек может отказаться от меньшего удовольствия, чтобы получить от Бога — большее. Однако продолжение этой линии приводит нас к учению Фурье, согласно которому удовлетворение инстинктов (или, как он говорит, страстей) является единственной целью и даже основной силой, развивающей человеческое общество.

Согласно Фурье, все инстинкты в равной мере плодотворны и полезны для общества — необходимо их только нужным образом сочетать и направлять:

> «Нет ни единой страсти бесполезной и плохой, все характеры хороши, как они есть» (97, с. 292).
> «Страсти, каковы бы они ни были, даже самые отвратительные, и у человека и у животных приводят к следствиям на основании геометрических принципов, соблюдаемых Богом» (97, с. 60).

В результате:

> граждане, наиболее полезные сосиетарному механизму, — «те, кто наиболее склонен к утонченным наслаждениям и смело отдается удовлетворению своих страстей» (97, с. 292).

На этих принципах строится и будущий «комбинированный» строй:

> «в 18 обществах комбинированного строя свойство, самое полезное для торжества правды, — любовь к богатству» (97, с. 95).
> «Весь распорядок комбинированного строя будет прямой противоположностью нашим навыкам и вынудит поощрять все то, что мы именуем пороком, например, страсть к лакомствам и любовные утехи» (97, с. 96).

Моральные принципы, ограничивающие свободу проявления инстинктов, вредны. В особенности нет ничего вреднее чувства долга, выдуманного философами:

«Все эти философские капризы, называемые **долгом**, не имеют ничего общего с правдой, долг исходит от людей, а влечение — от Бога, если хотите познать предначертанья Божьи, изучайте притяжение, только природу, не приемля долга» (97, с. 98).

Функционирование же общества должно гарантироваться тем, что люди будут поставлены в условия, когда их выгода и свободное осуществление всех их инстинктивных потребностей будет идти на пользу всем. Тогда и самый бесчестный человек станет полезным членом общества:

«покажите ему, что он может заработать тысячу экю путем лжи и три тысячи правдивостью, и он предпочтет правду, каким бы плутом он ни был» (97, с. 96).

Показательно, однако, что Фурье **отказывается** признать существование влечений, носящих несомненно инстинктивный характер, если они порождают действия, не укладывающиеся в пределы эгоистических целей каждого индивидуума. Например, он всегда говорит не о любви, а о «любовных утехах» или «влюбленности». Он считает выдумкой и чувства детей к родителям и родителей — к детям. Так как ребенок не знает

«акта, который лежит в основе его отцовства, то не может испытывать сыновних чувств» (97, с. 99).

Родители же любят в своих детях

«воспоминание о былых наслаждениях, связанных с зачатием» (97, с. 100).

Ребенок не может

«считать себя в долгу перед родителями, которым он доставил столько радостей, им не разделенных, и которых его хотят лишить в лучшую пору его жизни» (97, с. 100).

Стремление понять человека и человеческое общество, исходя из наиболее примитивных инстинктов; патологическая недоразвитость эмоциональной сферы, препятствующая ему почувствовать характер более высоких сторон челове-

ческой психики; гипертрофированная роль, которую он отводит отношениям полов (даже экономика основывается у него на том, что молодые люди, привлеченные в «трудовые армии» перспективой любовных связей, осуществляют грандиозные промышленные стройки) — все это дает основание видеть в Фурье непосредственного предшественника Фрейда. Грандиозная мифологическая концепция Фурье о сотрудничестве человека и космоса не находит продолжения у Фрейда (мы будем иметь случай убедиться дальше, что у Фрейда — своя мифология). Но, в то время как Фурье в своей апологии инстинкта с присущим ему инфантилизмом среди «страстей, которые мы именуем пороками», не видит более страшных, чем «страсть к лакомствам и любовным наслаждениям», Фрейд идет здесь гораздо дальше. Среди основных сил, к которым он стремится свести культуру и духовную жизнь человека, Фрейд не обходит и злобу, и стремление к господству, к уничтожению и самоуничтожению. Всю культуру он считает основанной на подавлении инстинктов, наиболее глубинной части человеческой психики, которая стремится действовать исключительно следуя «принципу наслаждения». Несчастье, согласно Фрейду, — необходимая расплата за цивилизацию: «Счастье не принадлежит к числу культурных ценностей». Моральные нормы, вырабатываемые той частью психики, которая имеет более позднее, культурное происхождение, являются разрушительными, смертельно опасными для организма факторами. Фрейд сравнивает мораль с продуктами разложения, которые вырабатываются клеткой и становятся причиной ее гибели.

Следующий после Фурье эпизод в истории социалистических учений — марксизм — основывался на аналогичных представлениях о человеческой личности. Разделив всю деятельность человечества на базис и надстройку, марксизм отнес к «базису» —

> «производство, из которого в силу внутренней диалектики или имманентных законов вытекает общественный и государственный строй с его правовыми, философскими и религиозными воззрениями»,

а в более яркой формулировке прокламировал даже, что вся эта надстройка «даётся» ручной или паровой мельницей. Механизмом, при помощи которого базис создает соответствующую ему надстройку, марксизм считает борьбу материальных, экономических **интересов**, то есть эгоизм, проявляю-

щийся в борьбе классов. И в более общих взглядах на человека марксизм приводит к отрицанию свободы воли и самостоятельности духовной жизни и сознания, которое определяется «общественным бытием». «Для меня идеальное начало является лишь прошедшим через мозг материальным началом», — писал Маркс в предисловии к I тому «Капитала».

И все же, отрицание высших сторон человеческого бытия в марксизме не столь радикально, как в том направлении, которое было намечено Фурье и получило развернутую формулировку у Фрейда. Марксизм видит основной стимул человеческой жизни и объяснение загадки истории — в низших проявлениях человека, но все же в **человеческой** деятельности и даже в деятельности, объединяющей людей, — в «общественном бытии». Фрейд же редуцирует человека к еще более низкому, чисто биологическому уровню. Если марксизм прокламирует разделение **человеческого общества** на антагонистические классы (по крайней мере, в историческую эпоху), то Фрейд стремится осуществить такое же расщепление **человеческой** индивидуальности. Он выделяет в ней древнейший и самый обширный пласт: Оно или область бессознательного, который функционирует исключительно согласно «принципу удовольствия» вне понятия времени или противоречия. В нем не существует ни разделения на добро и зло, ни морали — никаких ценностей, — кроме удовольствия. Под влиянием внешнего мира выделяется производный пласт — Я, а из него, под воздействием социальных факторов, в свою очередь Сверх-Я. Здесь мы встречаем (под названием подавления или репрессивной организации) ту же эксплуатацию и угнетение, в которой марксизм видит основной фактор социальной жизни. Фрейд и сравнивает роль созданных под воздействием цивилизации слоев психики с частью населения,

> «которая захватила власть и эксплуатирует остальное население к своей выгоде. Страх восстания угнетенных становится источником еще более строгих мер» («Неудовлетворенность культурой»).

В частности, сексуальность, имеющая на уровне Оно единственную цель — извлечение удовольствия из различных участков тела, насильственно подчиняется функции деторождения и сосредотачивается исключительно в генитальной области. Подсознательно организм хранит воспоминания об идеальном состоянии неограниченного господства «принципа удовольствия» (ср. доклассовое общество) и пытается выр-

ваться из порабощения. Я и Сверх-Я создают в ответ концепцию морали, квалифицируя такие попытки как «извращение» или «аморальные поступки». На этой базе строится цивилизация, в которой труд не приносит удовольствия, становится источником несчастья; цивилизация, с необходимостью порождающая страдания. К этой картине можно еще прибавить понимание истории как травматической реакции на совершенное некогда преступление — убийство отца, вожака первобытной орды.

Могло бы показаться, что Фрейд увел нас в сторону от основной темы: понимания человеческой личности в социалистической идеологии. На самом же деле было бы просто чудом, если бы такая концепция, как у Фрейда, столь близкая взглядам, выработанным (Фурье и Марксом) в социализме, не была бы включена в социалистическое мировоззрение. Чудо и не произошло: синтез фрейдизма с социалистическими концепциями («неомарксизм» или «неофрейдизм») и стал в послевоенные годы крупнейшим событием в развитии социалистической идеологии и оказал очень большое влияние на идеологию сложившихся в этот период социалистических течений. Из всех попыток такого синтеза наиболее последовательная и яркая принадлежит Г. Маркузе. Основы этой концепции изложены в его книге (119).

В то время как концепция Фрейда является скептически-пессимистической (он считает страдания и психические болезни неизбежной платой за цивилизацию, которая сама все больше расшатывается вырывающимися из-под ее контроля разрушительными элементами психики), — Маркузе предпринимает попытку видоизменить этот взгляд так, чтобы его пессимистическая оценка была направлена лишь на современное общество, и дополняет его пророчеством будущего «освобождения». Для этого он разделяет то подавление, которому подвергается область инстинктов, на две части: то, которое неизбежно проистекает из объективных требований, предъявляемых внешним миром к каждому организму, и то, которое называется стремлением определенных групп индивидуумов поставить себя в привилегированное положение в обществе. Вторую форму подавления он называет **сверх-подавлением** и особенностью современной цивилизации считает непомерную тяжесть, которую сверх-подавление накладывает на человеческую психику. За счет сверх-подавления Маркузе относит: необходимость труда, который не приносит непосредственного удовольствия, а награда проявляется в форме все более отсроченного удовольствия: **репрессив-**

ную роль генитальной сексуальности, подавление более примитивных форм либидо, при которых все тело является инструментом наслаждения (теперь это объявляется уделом извращенных личностей, проституток и дегенератов), и превращение всего тела в инструмент работы; доминирующую роль разума, подчиняющего себе всю жизнь; превращение науки и религии в средство тотальной мобилизации человека; контроль, посредством категорий «совесть» и «мораль», над внутренним миром человека. Сверх-подавление непосредственно связано, как считает Маркузе, с тем, что потребности общества не удовлетворяются коллективно, в соответствии с индивидуальными нуждами, но **организуются** доминирующей частью общества.

Соглашаясь с Фрейдом в том, что в принципе подавление является необходимой расплатой за выживание, Маркузе утверждает, что сверх-подавление со всеми его последствиями может быть преодолено на основе последних достижений техники. Не вдаваясь в технические подробности того, как это конкретно может произойти (как правило, они заменяются одним словом «автоматизация»), Маркузе рисует картину нерепрессивного общества будущего. Оно основано на освобождении инстинктов от контроля «репрессивного разума». Это приведет к **регрессу** сравнительно с достигнутым уровнем цивилизации и разумности:

> «Будут реактивированы ранние фазы либидо, которые были уже пройдены в развитии Я, и подвергнутся разложению те институты общества, в которых осуществляется Я» (119, с. 198).
> «Регресс, связанный с этим распространением либидо, проявится в реактивации эрогенных зон и, следовательно, в возрождении предгенитальной полиморфной сексуальности и в упадке генитального доминирования» (119, с. 201).

Все тело как целое превратится в инструмент удовольствия.

> «Это изменение в ценности и объеме либидинозных отношений приведет к разложению институтов, которые регулировали личные межиндивидуальные отношения, в частности, моногамной и патриархальной семьи» (119, с. 201).

Разум, являющийся орудием Я, будет значительно оттеснен

фантазией, связанной с Оно. Именно она даст новые пути познания будущего, покажет реальность возможностей, ранее воспринимавшихся как элементы утопии. Освобождение сексуальных инстинктов приведет к развитию «либидинозного разума», который откроет путь к высшей форме свободной цивилизации.

Удовлетворение все более широко понимаемых потребностей станет возможным без тяжелого — то есть отчужденного — труда. Трудовые отношения будут одновременно либидинозными отношениями:

> «Например, если бы работа сопровождалась реактивацией предгенитального полиморфного эротизма, она все более приобретала бы тенденцию находить награду в себе самой, не теряя в то же время свое содержание как **работы»** (119, с. 215).

С другой стороны, работа станет игрой:

> «свободной игрой человеческих способностей» (119, с. 214).

В более поздней работе (4) Маркузе говорит об «игре с автоматом». Именно в этом отношении он считает необходимым поправить Маркса, который не был здесь достаточно смел, и примкнуть к Фурье.

Маркузе приводит здесь конец культуры в прежнем смысле:

> «Это будет обращением процесса цивилизации, взрыв культуры — но **после** того, как культура сделала свое дело и создала человечество и мир, которые могут быть свободными» (119, с. 198).

Суть этого переворота Маркузе рисует в поэтической картине, где противопоставляет Прометею — культурному герою репрессивной культуры — героев своего Нового Мира, Орфея и Нарцисса. Он заканчивает так:

> «Классическая традиция связывает Орфея с введением гомосексуальности. Как и Нарцисс, он отрицает нормального Эроса не ради аскетического идеала, но ради более полного Эроса. Как и Нарцисс, он протестует против репрессивного строя детородной сексуальности. Орфе-

истичный и Нарцистический Эрос до конца отрицают этот строй, это — Великое Отрицание. В мире, символизируемом культурным героем Прометеем, это — отрицание **любого** порядка; но в своем отрицании Орфей и Нарцисс приоткрывают новую реальность, с собственным порядком, управляемым иными принципами» (119, с. 171).

Это учение Маркузе оказалось удивительно близко настроениям наиболее активного социалистического течения последних десятилетий, «Новых левых», и в значительной мере повлияло на формирование их общих концепций. Основные положения Маркузе параллельны лозунгам этого движения и служат их теоретическим обоснованием. Так, освобождение сексуальных инстинктов находит реальное выражение в «сексуальной революции», а подавление репрессивного разума — в «психоделической революции», то есть массовом употреблении наркотиков. Даже демонстративная нечистоплотность находит обоснование в теории, согласно которой Я или Сверх-Я подавляет инстинкты, связанные с чувством обоняния, дискриминируя сильные запахи как «отвратительные» (а в социальном плане сверх того доминирующие группы ассоциируют отбросы с низшими классами, которые дискредитируются как «отбросы общества»). Эти взгляды служат и теоретическим фундаментом «левого искусства», порождая концепции «антикультурной» (или «культурной») революции, уничтожения «репрессивной» или «удушающей» культуры, вплоть до повышенного интереса (и в живописи, и в литературе) к отбросам и экскрементам как средствам «взрыва буржуазной культуры».

Мы привели несколько примеров, иллюстрирующих «антропологию социализма». Но если бы мы рассмотрели и другие примеры разработанных социалистических теорий (хотя бы системы Дешана), мы должны были бы прийти к тому же выводу: **социалистическая идеология стремится редуцировать человеческую личность к ее самым примитивным, низшим слоям и в каждую эпоху опирается в этом на наиболее радикальную «критику человека», созданную в то время.** Поэтому концепции человека в социализме и религии диаметрально противоположны.

Таким образом, если социализм — это религия, то надо признать его совершенно особой религией, качественно отличной от всех остальных, а во многих основных вопросах

— им противоположной. (Как иначе понять, например, слова Булгакова, что социализм — это «религия, основанная на атеизме»?). Вряд ли возможно это сделать, не расширяя произвольно само понятие религии до такой степени, что оно утратит всякую конкретность.

8) **Социализм — следствие атеизма, тот вывод, к которому приводит атеизм в области социальных отношений.** Такой взгляд высказывал, в частности, Достоевский. К его мыслям особенно важно прислушаться. Большинство мыслителей XIX века полностью проглядели духовный кризис их времени, который подготовил торжество социализма в нашу эпоху. ловечество не пойдет по пути либерализма, гуманности и Чуть ли не один только Достоевский ясно понимал, что чепрогресса, что в недалеком будущем его ждут страшные потрясения. Он предчувствовал и то, что в будущих испытаниях человечества основная роль отведена социализму, и почти во всех своих произведениях обсуждал различные аспекты этих идей. Сейчас мы ограничимся тем, что можно найти на эту тему в его публицистических произведениях, в «Дневнике писателя». Вот несколько его высказываний:

> «...Французский социализм, то есть успокоение и устройство человеческого общества уже без Христа и вне Христа» (1877 г., январь, гл. 1).
>
> «Ибо социализм имеет задачей разрешение судеб человечества уже не по Христу, а вне Бога и вне Христа, и должен был зародиться в Европе естественно, взамен упадшего христианского в ней начала, по мере извращения и утраты его в самой церкви католической» (1877 г., февраль, гл. III).
>
> «Когда католическое человечество отвернулось от того чудовищного образа, в котором им представили наконец Христа, то после целого ряда веков протестов, реформаций и проч. явились, наконец, с начала нынешнего столетия, попытки устроиться вне Бога и вне Христа. Не имея инстинкта пчелы или муравья, безошибочно и точно созидающих улей и муравейник, люди захотели создать нечто вроде человеческого безошибочного муравейника. Они отвергли происшедшую от Бога и откровением возвращенную формулу спасения его «Возлюби ближнего как самого себя» и заменили ее практическими выводами вроде: « Chaqun pour soi et Dieu pour tous », или научными аксиомами вроде «борьбы за существование». Не имея инстинкта животных, по которому те живут и

устраивают жизнь свою безошибочно, люди гордо вознадеялись на науку, забыв, что для такого дела, как создать общество, наука еще все равно что в пеленках. Явились мечтания. Будущая Вавилонская башня стала идеалом и, с другой стороны, страхом всего человечества. Но за мечтателями явились вскоре уже другие учения, простые и понятные всем, вроде: «ограбить богатых, залить мир кровью, а там **как-нибудь само собой все устроится»** (1877 г., ноябрь, гл. III).

Здесь можно выделить две основные мысли. **Во-первых,** социализм является естественным следствием упадка религии (во всех цитированных местах речь идет о социализме в Западной Европе, и Достоевский соответственно говорит об упадке католицизма). Это, как бы, то, что остается от духовной структуры человечества, если из нее исключить связь с Богом.

Во-вторых, социализм имеет целью организовать человеческое общество на новых принципах, для характеристики которых используется сравнение с инстинктивными действиями животных, с принципами организации улья и муравейника.

Нам представляется, что вторая мысль полностью соответствует всем известным фактам о социализме, и позже мы попытаемся уточнить отношение социализма к силам, организующим человеческое общество.

Что же касается первой мысли, то, безусловно, социализм враждебен религии. Но можно ли его понять как **следствие** атеизма? Вряд ли, по крайней мере, если понимать атеизм так, как это обычно делается: как потерю религиозного чувства, безрелигиозность. Непонятно, каким образом подобная чисто негативная концепция может стать стимулом активного отношения к миру, его разрушения и переделки, или как из нее может проистечь заразительность социалистических учений. Да и отношение социализма к религии совсем не похоже на безразлично-скептическую позицию, характерную для человека, утратившего интерес к религии. В применении к людям, захваченным социалистическим мировоззрением, как и в других случаях, термин «атеизм» неудачен, он вводит в заблуждение, следовало бы говорить не об атеистах, а о богоненавистниках, не об атеизме, а о теофобии. Таково, в частности, страстное, напоенное ненавистью отношение социализма к религии. Безусловно, социализм связан с потерей религиозного чувства, но вряд ли может быть к ней сведен.

Место, которое раньше занимала религия, не остается пустым, там появляется новый жилец. Только отсюда проистекает то активное начало в социализме, которое как раз и определяет историческую роль этого явления.

В качестве итога нашего критического анализа можно сформулировать вывод, что социализм, по-видимому, нельзя свести к известным социальным факторам: само обилие подобных попыток уже указывает на их бесплодность.

§ 3. ВОПЛОЩЕНИЕ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА

Рассмотрения предшествующего параграфа оставляют нам две возможности: социализм либо является ЭЛЕМЕНТАРНОЙ силой истории, не сводимой к другим факторам, либо он есть проявление таких сил, на которые до сих пор не обращали достаточного внимания. Обсуждение этой альтернативы является нашей основной целью. Чтобы подготовить для него почву, мы попытаемся взглянуть на весь вопрос с новой точки зрения. Если раньше мы стремились выделить то общее, что есть в разных проявлениях социализма, то теперь постараемся расчленить это явление на отдельные элементы, проследить их связь друг с другом и оценить роль каждого из них в эволюции социализма.

Основой для такого анализа является наблюдение, с которого мы начали эту работу: социализм проявляется в жизни в двух формах: как учение (хилиастический социализм) и как государственное устройство (государственный социализм). Эти формы столь значительно отличаются друг от друга, что возникает вопрос — едино ли их содержание? правомочно ли их объединение в единое историческое явление? Например, требование разрушения семьи, которое в хилиастическом социализме так часто принимает наиболее радикальную форму общности жен, в **таком** виде практически осуществлялось лишь в узких кружках: гностических сектах, которые описывает Епифаний, среди «Братьев Свободного Духа» или в современной берлинской «Коммуне № 1». Но нам неизвестен случай, когда этот принцип был бы осуществлен в общегосударственном масштабе. То же надо признать и по поводу другого аспекта разрушения семьи: уничтожения связей между детьми и родителями и государственного воспитания всех детей с самого раннего возраста. Настоящий параграф мы и начинаем с рассмотрения этого вопроса. Мы приведем здесь аргументы в пользу того, что хилиастический и государствен-

ный социализм представляют собой две формы воплощения единого идеала. Потом будет рассмотрена роль этих двух форм в исторической эволюции социализма.

Различия между учениями хилиастического социализма и практикой государственного социализма естественно было бы отнести за счет того, что первые имеют своей целью разрушение существующего общественного уклада и установление нового, а вторые — сохранение уже существующего государственного устройства. Тогда специфические черты хилиастического социализма, вроде призывов к разрушению семьи, можно было бы счесть тактическим приёмом, предназначенным для расшатывания враждебного строя или разжигания фанатизма. После установления нового общественного порядка они уже не нужны, и их, значит, не следует принимать в расчет, если говорить о тех практических целях, для достижения которых работает социализм. Так, вероятно, будет выглядеть в развернутом изложении тезис о принципиальном различии хилиастического и государственного социализма.

Такая точка зрения представляется нам a priori неубедительной, лишенной внутренней логики. Такое грандиозное движение как социализм в **принципе** не может быть построено на обмане. При всем изобилии находящихся на поверхности демагогических приемов, в глубине такие движения бывают честными, они прокламируют свои **основные** принципы явно — для всех, кроме тех, кто сознательно старается их не слышать. А те положения социалистической идеологии, которые мы формулировали в § 1, столь постоянно и стереотипно возникали на громадном отрезке истории, что явно относятся к числу основных. И кроме того, часто они высказывались в произведениях не вождей народных движений, но кабинетных мыслителей, как Платон или Кампанелла, которых очень трудно заподозрить в агитационно-демагогических тенденциях и которые, очевидно, воспроизводили весь комплекс основных социалистических представлений ввиду внутренней логики этого мировоззрения.

Дальше мы приведем ряд конкретных аргументов в пользу нашей точки зрения. При их обсуждении нельзя, однако, забывать, что значительные различия в духе социалистических учений и практике социалистических государств — неизбежны, речь может идти лишь о ПРИНЦИПИАЛЬНОМ совпадении провозглашаемых ими идеалов. Вождь народного социалистического движения и деятель социалистического государства сталкиваются с различными практическими за-

дачами. Чем в более яркой и радикальной форме выразит свой идеал первый из них, тем его идеи будут доходчивее и заразительнее. Второй же вынужден бороться с рядом конкретных, жизненных трудностей, ограничивающих его возможность последовательного воплощения в жизнь своей идеологии, иногда грозящих самому существованию его государства. В качестве одного из таких ограничений, которые жизнь накладывает на осуществление социалистического идеала, мы укажем на необходимость контактов с другими, иначе организованными обществами. Изоляция как условие существования социалистического государства наличествует в большинстве социалистических утопий. Мор, Кампанелла, Веррас и многие другие авторы утопий помещали свои государства на отдаленных, труднодоступных островах. Веррас, например, специально оговаривает, что лишь самые проверенные из севарамбов отправляются в «командировки» во внешний мир с целью ознакомиться с новыми техническими достижениями, но и то лишь при условии, что дома в виде заложников остаются их семьи. Организаторы же «Заговора Равных» предлагали оградить Францию после победы «колючими изгородями препятствий». Прочность системы, сложившейся в государстве иезуитов, в значительной степени зависела от изолированности этой области, окруженной горами и порожистыми реками. Неожиданно высокое развитие ремесла в их государстве при очень примитивном уровне остальной жизни, по-видимому, имело основной целью сделать страну независимой от внешнего мира. С другой стороны, нарушение изоляции стало причиной гибели империи инков, павшей от горсточки испанских авантюристов. Не в предчувствии ли этих трудностей причина столь болезненного вопроса о «построении социализма в одной стране»? — вопроса, на который Энгельс некогда дал такой категоричный ответ:

«19-й вопрос. Может ли эта революция произойти в одной какой-нибудь стране?

Ответ. Нет» (3, т. V, с. 476).

Благодаря уже одной этой причине не обладающее достаточной изолированностью социалистическое государство вынуждено отказаться от проведения в жизнь наиболее радикальных частей социалистического идеала. Наоборот, в то время, когда социалистическое движение находится на подъёме, захватывает все бо́льшие области и манит надеждой разрушения старого строя во всем мире — тогда социалистические государства и в своей практической деятельности оказываются гораздо радикальнее. С этой точки зрения исключи-

тельно интересной для понимания особенностей социалистической идеологии представляется эпоха «военного коммунизма» — возникшие тогда под влиянием надежды на победу мировой (или, хотя бы, общеевропейской) революции импульсы продолжали действовать еще до середины 20-х годов. Здесь мы, по необходимости бегло, приведем несколько примеров того, как мыслилось в ту эпоху воплощение в жизнь социалистических принципов.

Сам термин «военный коммунизм» может ввести в заблуждение, создать впечатление, что речь идет о вынужденных мерах, продиктованных военным временем (такой взгляд высказывает, например, Сталин в «Вопросах ленинизма»). Однако когда эта политика реально проводилась (1918-1921 гг.), такой термин как раз и не употреблялся, он именно и появился вместе с представлением о ее временности и вынужденности. В ряде выступлений 1921-1922 гг. Ленин характеризует политику предшествующих трех лет как сознательно проводившуюся, но может быть слишком далеко зашедшую, сравнивает ее со штурмом крепости, который, если он не приносит победы, надо заменить планомерной осадой. Например:

> «...наша предыдущая экономическая политика, если нельзя сказать: рассчитывала (в той обстановке вообще рассчитывали мало), то до известной степени предполагала, — что произойдет непосредственный переход старой русской экономики к государственному производству и распределению на коммунистических началах».

Это был, по мнению Ленина, необходимый эксперимент, заставивший перейти к новой политике «государственного капитализма», что, правда еще в виде смутной идеи, рассматривалось и в 1918 г. как возможная линия отступления. (См. «НЭП и задачи политпросветов», «Доклад о НЭП'е на VII Московской Губпартконференции», «Пять лет Российской революции и перспективы мировой революции»).

Подобные же высказывания многих руководителей государства, а также то, что наиболее радикальные меры той эпохи были приняты весной 1920 г. и зимой 1920-21 гг., когда военных действий как раз не было, приводит к выводу, что тогдашняя политика не вынуждалась условиями гражданской войны, но в течение трех лет проводилась из общетеоретических соображений.

Перейдем к более подробному обзору этой политики.

а) **Экономика**

Вся промышленность была национализирована, вплоть

до мелкой. Она была «сверхцентрализована», объединена в Главки, в которых отдельные заводы были лишены всякой хозяйственной самостоятельности. В сельском хозяйстве целью была объявлена наиболее радикально осуществленная коллективизация. В постановлении ВЦИК от 1 марта 1919 г. «О социалистическом землеустройстве и мерах перехода к социалистическому земледелию» говорится: «на все виды единоличного землепользования следует смотреть как на переходящее и отмирающее». Наиболее покровительствуемой формой организации крестьянского труда была **коммуна.** Например, в том же постановлении, в разделе об очередности отвода земли, совхозы и коммуны стоят на первом месте. В резолюции «О коллективизации земледелия», принятой I Всероссийским съездом земотделов, комитетов бедноты и коммун, говорится: «Главнейшей задачей является проведение широкой организации земледельческих коммун, советских коммунистических хозяйств и общественной обработки земли, которые в своем развитии неизбежно приведут к единой коммунистической организации сельского хозяйства».

В коммуне обычно обобществлялись все средства производства: постройки, инвентарь, рабочий и продуктивный скот, землепользование и т. д., но также и потребление и бытовое обслуживание. О том, как мыслилась жизнь в коммунах, можно судить по рассказам об образцовых коммунах, печатавшихся уже при НЭП'е, в 1923 г., в «Известиях» в разделе «Конкурс на лучший колхоз». Там мы встречаем такие характеристики: «Денег собственных никто не имеет, все они хранятся в общей кассе» (номер от 11. IX). Участники живут в отдельных избах и столуются отдельно. Но с постройкой нового дома «все индивидуальное будет изжито. Внутренне оно уже почти изжито» (5. IX). В коммуне общий дом для жилья, столовая и кухня (8. IX). «О работе и еде извещают звонки». Едят в общественных столовых. Живут в общежитии, где каждая семья имеет свою комнату. «Пока что дети живут вместе с родителями, уходя только на день в детский сад. Только из-за отсутствия постельных принадлежностей не проведено в жизнь полное интернирование детей» (11. IX). «Дети дошкольного возраста живут отдельно и отдельно же питаются».

Сельскохозяйственные продукты поступали государству через продразверстку. Они оплачивались по государственным ценам, в несколько десятков раз более низким, чем цены черного рынка, то есть фактически изымались даром. Как говорится деликатно в статье Большой Советской Энциклопедии, «хо-

зяйственные отношения города и деревни фактически носили односторонний характер». И в других областях реквизиции и конфискации были регламентированы. Декрет СНК от 16. IV. 1920 г. разрешает их производить Президиуму Высшего Совета Народного Хозяйства и Народного Комиссариата Продовольствия — как непосредственно, так и через их местные органы. В 1920 г. декретом СНК от 4. XII был санкционирован бесплатный отпуск населению продовольственных продуктов (точнее говоря, тем группам населения, которые продуктами снабжались). Часто полная отмена денег формулировалась как ближайшая цель экономической политики. Ю. Ларин, возглавлявший отдел финансовой политики ВСНХ, писал: «И вот — тысячелетние устои товарного строя рушатся как карточный домик после первых же лет организационных усилий победившего пролетариата... Наши дети, выросши, будут знакомы с деньгами уже только по воспоминаниям, а наши внуки узнают о них только по цветным картинкам в учебниках истории» («Правда» от 17. X. 1920 г., статья «Преобразование быта»). В органе ВСНХ «Народное Хозяйство» в статье Л. Оболенского говорилось: «В настоящее время в Советской России система безденежных расчетов является первым шагом по пути отмены денежного обращения вообще» (№ 1-2 за 1920 г.). «Натурализация хозяйства» — стало употребительным термином. «Правда» писала: «Тенденция к **всеобщей натурализации нашего хозяйства** должна сознательно проводиться нами со всей энергией» (14. II. 1920 г.).

б) **Организация труда**

Напомним, что еще Маркс и Энгельс рекомендовали в числе основных мер, которые необходимо осуществить после социалистической революции, такую: «Одинаковая трудовая повинность для всех. Создание трудовых армий, в особенности для земледелия» (3, т. V, с. 502).

В записке «Десять тезисов о советской власти», представленной VII съезду партии, Ленин формулировал задачу: «Немедленный приступ к полному осуществлению всеобщей трудовой повинности с наиболее осторожным и постепенным распространением ее на мелкое, живущее своим хозяйством без наёмного труда крестьянство» (113, т. 36, с. 74).

Более детально эта мысль была развита несколько позже.

На IX съезде партии, выступая с докладом от ЦК, Троцкий предлагал систему милитаризации, при которой рабочие и крестьяне были бы поставлены в положение мобилизован-

ных солдат. Содержащаяся в докладе Троцкого концепция заслуживает того, чтобы сказать о ней подробнее.

Троцкий начинает с полемики с В. Смирновым, позицию которого излагает так:

> «Поскольку мы перешли теперь к широкой мобилизации крестьянских масс, во имя задач, требующих массового применения, постольку милитаризация является безусловно необходимой. Мы мобилизуем крестьянскую силу и формируем из этой мобилизованной рабочей силы трудовые части, которые приближаются по типу к воинским частям. Мы даем командно-инструкторский состав, мы должны включить туда коммунистические ячейки, чтобы эти части не были бездушны, а были одухотворены желанием работать. Стало быть, это есть полное приближение к военной форме организации. Здесь слово «милитаризация» уместно, но, говорит тов. Смирнов, если мы перейдем в область промышленности, в область квалифицированного труда, где имеются профессиональные и производственные организации рабочего класса, там нет никакой надобности применять воинский аппарат для формирования частей, там не может быть и речи о милитаризации в указанном смысле слова, там есть профсоюзы и они выполняют задачу организации труда. В такой постановке вопроса сказывается полное непонимание существа того хозяйственного перелома, который происходит в настоящее время» (120, с. 92).

Точка зрения, высказанная в докладе Троцким, такова:

> «В военной области имеется соответствующий аппарат, который пускается в ход для принуждения солдат к исполнению своих обязанностей. Это должно быть в том или другом виде и в области трудовой. Безусловно, если мы серьезно говорим о плановом хозяйстве, которое охватывается из центра единством замысла, когда рабочая сила распределяется в соответствии с хозяйственным планом на данной стадии развития, рабочая масса не может быть бродячей Русью. Она должна быть перебрасываема, назначаема, командируема точно так же, как солдаты» (120, с. 93).
>
> «Эта милитаризация немыслима без милитаризации профессиональных союзов как таковых, без установления такого режима, при котором каждый рабочий чувствует

себя солдатом труда, который не может собою свободно располагать, если дан наряд перебросить его, он должен его выполнить; если он не выполнит — он будет дезертиром, которого — карают!» (120, с. 94).

По этому поводу Троцкий создает даже теорию:

«Ибо те доводы, которые здесь были направлены против организации трудовой армии, они целиком направляются против социалистической организации хозяйства в нашу переходную эпоху. Если принять за чистую монету старый буржуазный предрассудок, или не старый буржуазный предрассудок, а старую буржуазную аксиому, которая стала предрассудком, о том, что принудительный труд не производителен, то это относится не только к трудармии, но и к трудовой повинности в целом, к основе нашего хозяйственного строительства, а стало быть к социалистической организации вообще» (120, с. 97).

«Если труд организован на неправильном принципе, на принципе принуждения, если принуждение враждебно производительности труда, значит мы обречены на экономический упадок, как бы мы ни изворачивались. Но это есть предрассудок, товарищи! Утверждение, что свободный труд, вольнонаемный труд производительнее труда принудительного, было безусловно правильно в применении к строю феодальному, строю буржуазному» (120, с. 98).

«Но это развитие производительности труда подготовило смену хозяйства капиталистического на новое коммунистическое, и по отношению к этому новому колоссальному историческому изменению применить то, что было правильно по отношению к старому положению, значит оставаться в рамках буржуазных и мещанских предрассудков. Мы говорим: это неправда, что принудительный труд при всяких обстоятельствах и при всяких условиях не производителен» (120, с. 98).

Еще на бо́льшую теоретическую высоту вопрос был поднят в книге Бухарина. Внеэкономическое принуждение рассматривается там не как вынужденная военным временем мера, но как органическая черта переходного периода от капитализма к социализму. В гл. X под названием «Внеэкономическое принуждение в переходный период» говорится: «... по отношению к некулацкой крестьянской массе принуждение

со стороны пролетариата есть классовая борьба, поскольку крестьянин есть собственник и спекулянт». Но вопрос, оказывается, имеет и более высокий аспект: «С более широкой точки зрения, пролетарское принуждение во всех своих формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью, является, как парадоксально это ни звучит, методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи».

Эти построения далеко не были чистой теорией. Всеобщая трудовая повинность действительно была объявлена. Вместо отмененных паспортов для всего трудоспособного населения были введены трудовые книжки. В Москве и Петрограде всякий, выходя на улицу, был обязан иметь трудовую книжку при себе. К моменту введения НЭП'а было организовано 8 трудовых армий.

Те же мысли Троцкий развил подробнее в своей книге (121), направленной против Каутского. Здесь мы находим опять идею милитаризации, трудармии и теорию о том, что в новых условиях, созданных диктатурой пролетариата, принудительный труд становится производительнее свободного. Троцкий подкрепляет эту концепцию такой многозначительной аналогией:

> «Даже крепостная организация была при известных условиях прогрессом и вела к увеличению производительности труда» (121, с. 119).

в) **Семья**

Как практические действия, так и теоретические размышления в этой области базировались в то время на марксистских концепциях, наиболее полно изложенных в книге Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Взгляд его на современную семью таков:

> «Моногамия возникла вследствие сосредоточения больших богатств в одних руках — притом в руках мужчины — и из потребности передать эти богатства по наследству детям именно этого мужчины, а не кого-либо другого» (3, т. XVI, с. 56).

О будущем семьи он говорит: «С переходом средств производства в общественную собственность индивидуальная семья перестанет быть хозяйственной единицей общества.

Частное домашнее хозяйство превратится в общественную отрасль труда. Уход за детьми и их воспитание станут общественным делом; общество будет одинаково заботиться обо всех детях, будут ли они брачными или внебрачными» (3, т. XVI, с. 57).

Казалось бы, раз семья лишается всех социальных функций, с точки зрения исторического материализма она необходимо должна исчезнуть. «Коммунистический Манифест» действительно прокламирует уничтожение «буржуазной семьи». Что же займет ее место? Ответы классиков марксизма на этот вопрос поражают своей двусмысленностью. Мы уже обращали внимание на то место из «Манифеста», где авторы, говоря о том, что коммунистов обвиняют в желании ввести общность жен, явно уклоняются от того, чтобы прямо опровергнуть это обвинение. В другом документе, использованном Марксом при составлении «Манифеста», «Протоколах немецкого рабочего общества самообразования», говорится:

> «Вопрос 20-й: Будет ли вместе с уничтожением частной собственности провозглашена общность жен? Ответ: Ни в коем случае. Мы будем вмешиваться в частные отношения между мужчиной и женщиной лишь постольку, поскольку они будут нарушать новый общественный строй. Мы очень хорошо знаем, что семейные отношения в ходе истории подвергались изменениям в зависимости от фаз и развития собственности и что поэтому и уничтожение частной собственности окажет на них самое решительное влияние» (цитировано в 112).

Здесь опять невозможно понять, что́ так решительно отрицает автор: то ли, что возникнет общность жен, или лишь то, что она будет «провозглашена» и введена путем вмешательства общества.

В «Происхождении семьи, частной собственности и государства», произведении, написанном в наименее радикальный период его деятельности, Энгельс утверждает:

> «... она (моногамия) не только не исчезнет, но, напротив, только тогда полностью осуществится» (3, т. XVI, с. 57).

Каким же образом, если исчезнут ее экономические предпосылки? Ответ:

> «Здесь вступает в действие новый момент... — индивидуальная половая любовь» (3, т. XVI, с. 57).

Но тщетно было бы ожидать, что основоположник исторического материализма даст нам материалистический анализ этого «момента». Это не биологическая категория, ибо

> «До средних веков не могло быть и речи об индивидуальной половой любви» (?!) (3, т. XVI, с. 58).

Тогда можно было бы ожидать объяснения в духе «базиса» и «надстройки», вот где можно было бы показать, как этот «момент» «даётся» «ручной мельницей»! Но вместо этого автор лишь загадочно указывает в качестве источника половой любви — на прелюбодеяние, то есть фактор, который с очень большим трудом можно отнести к сфере производственных отношений. Чтобы еще более увеличить наши недоумения, в примечании в конце книги Энгельс с симпатией говорит о «блестящей критике цивилизации» у Фурье:

> «Замечу только, что уже у Фурье моногамия и земельная собственность служат главными отличительными признаками цивилизации...» (3, т. XVI, с. 153).

Естественно, что эти общие принципы в первые послереволюционные годы были истолкованы очень неединообразно. Но одно объединяет большинство взглядов, высказывавшихся тогда: отношение к семье как к институту, противопоставляющему себя партии, классу или государству и в этом отношении опасному. Вот несколько примеров:

> «Частные конфликты между интересами семьи и класса, хотя бы при стачках, при участии в борьбе, и та моральная мерка, которую в таких случаях применяет пролетариат, с достаточной ясностью характеризует основу новой пролетарской идеологии... В ущерб индивидуальному счастью, в ущерб семье — мораль рабочего класса будет требовать участия женщины в жизни, развертывающейся за порогами дома» (122, с. 59).
> «С того момента, как семья начинает себя противопоставлять обществу, замыкаясь в узкий круг своих чисто семейных интересов, она начинает играть консервативную роль во всем общественном укладе жизни. Такую семью мы, безусловно, должны разрушать» (123, с. 156).
> «Дух солидарности, товарищества, готовности отдаваться общему делу развит там, где нет замкнутой семьи. Это превосходно учитывалось вождями всех почти крупных

общественных движений... В социалистическом строе, когда не станет домашнего хозяйства, а дети будут воспитываться за счет общества со дня рождения, вместо семьи, вероятно, создадутся другие формы союза полов» (124, с. 12).

«В будущем социалистическом обществе, когда воспитание, образование и содержание детей отойдут от обязанностей родителей и всецело лягут на обязанности всего общества, ясно, что должна отмереть и семья» (125, с. 121).

«Едва ли мы должны стремиться к особо устойчивой семье и под этим углом зрения рассматривать брак» (126, с. 26).

Практические же выводы из этой общей тенденции делались разные. Коллонтай призывала к развитию свободной любви с частой сменой партнеров:

«для рабочего класса большая «текучесть», меньшая закрепощенность общения полов вполне совпадает и даже непосредственно вытекает из основных задач данного класса» (122, с. 59).

В пьесе «Любовь пчел трудовых» и статье «Дорогу крылатому Эросу!» она наглядно развивала эти положения. Против них резко возражал Ленин (Клара Цеткин «О Ленине»), Сольц:

«Беспорядочная половая жизнь несомненно ослабляет каждого как борца» («О партэтике»),

М. Н. Лядов (Мандельштам, один из старейших социал-демократов и большевик). Зато Лядов, например, призывал к отмене семейного воспитания детей:

«Можно ли коллективного человека воспитать в индивидуальной семье? На это нужно дать категорический ответ: нет, коллективно мыслящий ребенок может быть воспитан только в общественной среде... Каждый сознательный отец и мать должны сказать: если я хочу, чтобы мой ребенок освободился от того мещанства, которое сидит в каждом из нас, нужно изолировать ребенка от нас самих... Чем скорее от матери будет отобран ребенок и сдан в общественные ясли, тем больше гарантий, что ребенок будет здоров» (127, с. 25-27).

Напомним и сообщения об «интернировании» детей в коммунах, которые мы приводили выше.

Наконец, предлагалось и далеко идущее вмешательство государства в семейные отношения. Этому давалось и историческое обоснование:

> «там, где государство овладело всеми хозяйственными ресурсами, как в древнем Перу, оно стремилось поставить под свой контроль как самое заключение брака, так и семейную жизнь брачующихся» (124, с. 12).

Предлагались и радикальные евгенические меры, например:

> «... у нас есть все основания предполагать, что ко времени социализма деторождение будет уже изъято из-под власти стихии»,

с сомнительным утешением:

> «Но это, повторяю, единственная сторона брака, которой, по нашему мнению, сможет коснуться контроль социалистического общества» (128, с. 450).

Один из влиятельнейших деятелей того времени, Преображенский, писал:

> «С точки зрения социалистической является совершенно бессмысленным взгляд отдельного члена общества на свое тело как на свою безусловную личную собственность, потому что индивид есть лишь отдельная точка при переходе рода от прошлого к будущему. Но в десять раз более бессмысленным является такой взгляд на "свое" потомство».

Автор признает

> «полное и безусловное право общества довести свою регламентацию до вмешательства в половую жизнь для улучшения расы путем естественного подбора». (Цитировано в 112).

Иногда, впрочем, вопрос ставился более радикально, чем во всех приведенных нами примерах. Так, ячейка ВЛКСМ ли-

тейного цеха Людиновского завода (Брянская организация) приняла резолюцию по докладу «О половых сношениях»:

«Половых сношений нам нельзя избегать. Если не будет половых сношений, то не будет и человеческого общества» (123, с. 168).

Практика, конечно, отставала от идеологии. Но всё же был проведен ряд мер, идущих хотя и не столь далеко, но в том же направлении. Законодательство максимально упрощало заключение и расторжение брака, регистрация рассматривалась лишь как один из способов подтверждения брака (наряду, например, с его судебным подтверждением).

«... регистрация — пережиток старых буржуазных отношений, и ее в конце концов совсем не будет» (126, Выступление Ларина, с. 210).

Развод давался по первому заявлению одной из сторон. Отцовство устанавливалось на основании заявления матери:

«Наша судебная практика... возлагала ответственность на всех ответчиков (смех), предоставляя женщине взыскивать с каждого... суд, как общее правило, будет руководствоваться указаниями истины: кого укажет истина, того и суд признает отцом (смех)» (126, Выступление наркома юстиции Курского, с. 232-233).

Новые дома не разделялись на отдельные квартиры, а строились в виде общежитий:

«И ни в коем случае нельзя обвинять тех рабочих и работниц, которые не хотят селиться в общих квартирах. Нужно постоянно иметь в виду, что прошлая жизнь рабочего класса глубоко уходила в буржуазное общество, строившееся на изолированности отдельных семей. Эта индивидуальная семья буржуазного общества — вот что стоит на пути коллективизации нашего быта» (123, с. 12).

Квартиры-общежития не имели, как правило, кухонь, так как предполагалось, что питаться все будут в столовых и «фабриках-кухнях». В записке «Десять тезисов о советской власти» Ленин предлагал:

«Неуклонные, систематические меры к (переходу к Massenspeisung) замене индивидуального хозяйничанья отдельных семей общим кормлением больших групп семей» (113, т. 36, с. 75).

Общежития, питание в столовых, воспитание детей отдельно от родителей — осуществлялось в ряде коммун (ср. приведенные выше примеры).

Эти меры действительно привели к значительному ослаблению семьи. В цитированной книге (123) приводится письмо «ответственного работника Комсомола»:

«Сейчас брак между комсомольцами почти не замечается».

Автор письма утверждает, что господствуют внебрачные половые сношения. Авторы книги упрекают его: но это и есть брак!

«Ведь для марксиста, казалось бы, сам факт половой связи должен свидетельствовать о брачных отношениях» (123, с. 164).

В Европейской части СССР, например, число браков на 100.000 с 1924 до 1925 г. упало с 1.140 до 980, а число разводов увеличилось с 130 до 150. В 1924 г. среди разводившихся состояли в браке меньше одного года на каждую 1.000: в Минске — 260, Харькове — 197, Ленинграде — 159 (для сравнения: в Токио — 80, Нью-Йорке — 14, Берлине — 11). (128, с. 412, 416). Известно, каким бедствием была в то время детская беспризорность:

«Немалую долю теперешней детской беспризорности нужно отнести за счет того, что семья распадается, разваливается» (126, с. 255).

И криком души звучит:

«...если мы пойдем таким путем, я опасаюсь, мы всю Россию превратим в сплошной всенародный брак» (126, с. 270).

г) **Культура**

В послереволюционную эпоху в рамках социалистической идеологии не раз возникали более или менее разработанные теории и проекты уничтожения культуры, науки, искусства. Некоторые из них вышли из среды анархистов. Так, в опубликованной в 1917 г. работе (129) анархист А. Боровой утверждает, что лишь через преодоление культуры возможно достижение анархистских идеалов. Чрезвычайно плодовитые в то время авторы — братья Гордины (анархисты, но в политической деятельности очень близкие к большевизму) провозглашают лозунг («клич») «Долой науку!», расшифровывая его как призыв к освобождению от угнетения логикой:

> «Долой и духовное угнетение, насилие наукою, обманом, лжеубеждением!» «Долой науку — духовное государство и ее логическую власть и армию, логическое насилие...» (130, с. 144).
> «Он (анархист — авт.) первым делом объявляет террор науке» (130, с. 137).

Вся книга посвящена сопоставлению и разоблачению двух суеверий — религии и науки. Так, авторы считают партию — церковью науки (с. 142), университет — ее синагогой (с. 202), философа — юродивым интеллекта (с. 194).

> «История культуры — это история нашего суеверия (130, с. 226).
> «История культуры однажды исполнила свою высокопочтенную роль могильщицы религии, служа ей и гробницей. Она должна будет это исполнить и по отношению к науке. После краха науки, после разочарования в ней как в истине, после ее угашения как «цивилизации» она должна стать «культурой», отправиться на покой в архив человеческого суеверия» (130, с. 226-227).

Вот их идеал:

> «Так ныне истинный анархист, пананархист, перерастает свой мелкоотрицательный анархизм и, отрицая науку и социальную науку, он тем самым отрицает и свои собственные божки, свои аскетические мелкие идеалики, заменяя их одним большим разрушительно-отрицательным стремлением и разрушительно-отрицательной исти-

ной, лежащей в самой основе его иннатуризма-афизизма, противонаучности» (130, с. 137).

Ссылаясь на марксизм, к еще дальше идущим выводам приходит Э. Энчмен в своей «Теории новой биологии» (131). Его работа, по духу очень напоминающая Фурье, содержит грандиозный план биологического перерождения людей путем изменения структуры их сознания через серию «органических катаклизмов».

> «Революционно-Научный Совет Мировой Коммуны осуществит органические катаклизмы и в массах восставших и, последовательно, средствами насилия в консервативных организмах недавних угнетателей и их приспешников...» (131, с. 43).

В результате этих катаклизмов в сознании людей исчезают почти все понятия:

> «полностью гибнут все теории логики, теории познания, научной методологии, все вообще теории социальные и социологические, фигурирующие еще под именем гуманитарных, все вообще старобиологические теории и т. д. и т. д.»

и заменяются всего пятнадцатью понятиями (автор называет их «анализаторами»). Дальше он рассказывает,

> «как прошлое человечество, расчлененное на тысячи групп различно реагирующих людей, — групп больше и меньше «образованных» и «культурных» и совсем «необразованных и некультурных», — при коммунистическом хозяйстве объединится, совершенно уравнится проникновением во все человеческие организмы нового, одного и того же сочетания 15 анализаторов... как эпоха коммунизма будет рассматриваться коммунистическим человечеством не по современной художественной формуле: «с каждого по его способностям, каждому по его потребностям», а как эпоха полного уравнения всех человеческих организмов в напряжении «непрерывной радостности»... как коммунистическое хозяйство будет основано на системе «физиологических паспортов» для всех человеческих организмов, ... как такой «физиологический паспорт» будет служить для организма, выражаясь

современным языком, «карточкой» * одновременно и на труд и на потребление, в широком смысле этих слов...» (131, с. 34).

Бухарин посвятил критике «энчменизма» статью в сборнике «Атака». Другой автор, также нападавший на Энчмена, объясняет это так:

«Разумеется, Энчмен не заслуживал бы внимания, если бы энчменизм не собрал вокруг себя части учащейся молодежи».

«Одно время среди нашей учащейся и, в частности, партийной молодежи получило довольно значительное распространение ученье некоего Эммануила Энчмена» (132, с. 19).

Если в отношении всей культуры подобные призывы были эпизодическими, то в отношении искусства и философии они составляли систему. Одно из самых влиятельных течений — «ЛЕФ» («Левый фронт искусств») прокламировало превращение искусства в отрасль материального производства. Виднейший теоретик этого направления Б. Арватов писал:

«... цель лефов превратить все искусство в строительство материальной культуры общества в тесном контакте с инженерией» (133, с. 90).

«Базируясь на общей со всеми прочими областями жизни технике, художник проникается идеей целесообразности, будет обрабатывать материал не в угоду субъективным вкусам, а согласно объективным задачам производства» (133, с. 100).

«При такой структуре художественного труда, отдельные художники становятся сотрудниками инженеров, ученых, администраторов, организуя общий продукт, руководясь не личными побуждениями, а объективными потребностями общественного производства, выполняя задания класса в лице его организационных центров» (133, с. 104).

В итоге видится такой результат:

«Согласно предыдущему, можно утверждать, что в организованном, целостном социалистическом строе изобра-

---

* Имеется в виду продовольственная карточка. В то время в России продукты были рационированы.

зительное искусство как особая специальная профессия отомрет» (133, с. 129).

В духе той же тенденции враждебно воспринималось отражение в литературе человеческой личности, «психологизм» стандартно считался «буржуазным». Вот несколько типичных суждений (по статье 134) О. Брика в статье «Разгром Фадеева»:

«Нужно поставить перед литературой задачу: давать не людей, а дело, заинтересовывать не людьми, а делами. Мы ценим человека не по тому, что он переживает, а по той роли, которую он играет в нашем деле. Поэтому интерес к делу для нас основной, а интерес к человеку — производный» (134, с. 79).

Б. Кушнир в статье «Причины отставания»:

«При всех трансформациях лозунг «живого человека» всегда сохранял неизменной свою классовую сущность». «Согласно этому учению, автор должен не только продумать психологию и систему своих персонажей, но и поставить себя на место каждого из них, как бы в них «перевоплотиться». Дело это, очевидно, тяжелое, длительное и очень вредное. Такое перевоплощение в природу своих персонажей едва ли может содействовать обострению классовой бдительности и классовой зоркости автора. Персонажи-то ведь разные бывают. Попадаются среди них и прямые враги рабочего класса» (134, с. 85).

И. Нусинов:

«Чем писатель был правее, тем больше у него было стремления психологизировать явления» (134, с. 88).

И. Альтман в статье «Из биографии живого человека»:

«... разоблачить до конца оппортунистическое содержание лозунгов психологизма, «живого человека», мешающих решительному и победоносному продвижению вперед пролетарской литературы» (134, с. 91).

Отрицательное отношение к **философии** поддерживалось сверх того ссылками на классиков марксизма. Так, еще Каутский писал:

«Маркс не провозгласил никакой философии, а конец всякой философии» (135, с. 452).

У нас взгляд на философию как на «продукт буржуазии», «полу-религию», «интеллектуальный атавизм» развивали С. Минин, в частности, в статье «Философию за борт» (136), и П. П. Белонский (137).

д) **Религия**

Судьба религии в те годы пестрит чертами, не имеющими параллелей ни в нашей, ни в мировой истории. Изучение этой стороны жизни, безусловно, пролило бы свет на многие, еще не ясные аспекты эпохи военного коммунизма. Здесь очень нужны систематические исследования.

Тогда была предпринята самая решительная попытка полного уничтожения Русской Православной Церкви (в связи с так называемой «кампанией по изъятию церковных ценностей»). В то время собирались суды над Богом, и Он приговаривался к смерти всеобщим голосованием. На Пасху организовывались демонстрации с кощунственными изображениями и лозунгами...

Этот крайне фрагментарный обзор «военного коммунизма» все же дает, быть может, некоторое представление о том интересном времени. Мы встречаем там цельную систему взглядов и государственных мероприятий, гораздо более радикальных, чем можно обнаружить в любом известном нам социалистическом государстве.

Если это и самый яркий, то все же не единственный пример подъема радикальных тенденций в социалистическом государстве.

Только продолжающийся голод и разруха в условиях «капиталистического окружения» заставили отказаться от этой системы. Новая экономическая политика была отступлением, и нельзя не поверить искренности тогдашних заявлений о том, что это отступление планировалось как временное. Оно и оказалось временным. Сталин издал закон, угрожающий тюремным заключением рабочим и служащим за неявку и даже за опоздание на работу: они были «милитаризованы». В последние годы жизни Сталина все бо́льшая часть науки и техники реорганизовывалась в форме «шарашек» — министерство безопасности владело многочисленными заводами, научными институтами. В уме Сталина вставало видение еще более коренных изменений жизни.

В написанном в последний год его жизни произведении «Экономические проблемы социализма» Сталин высказывает мысль, что товарное производство и деньги противоречат тенденциям социалистического государства. Он считал также, что и собранные в колхозы крестьяне не достаточно зависимы от государства. Сталин видел это, например, в том, что колхозы владеют семенами, а свою продукцию продают государству (хотя бы и в установленном им размере и по назначенным им ценам).

«Но было бы непростительной слепотой не видеть, что эти явления вместе с тем теперь уже начинают тормозить мощное развитие наших производительных сил, поскольку они создают препятствия для полного охвата всего народного хозяйства, особенно сельского хозяйства, государственным планированием» (138, с. 68). Он предлагает новую систему организации хозяйства, при которой торговля была бы заменена «системой продуктообмена», а вся экономическая жизнь еще больше поставлена под контроль государства.

«Но вводить ее нужно неуклонно, без колебаний, шаг за шагом сокращая сферу действия товарного обращения и расширяя сферу действия продуктообмена» (138, с. 94).

Эта программа тоже не могла быть осуществлена по чисто практическим соображениям: она грозила, в частности, слишком большим отставанием от США.

В качестве еще одного примера можно указать на политику «Большого скачка» в Китае в конце 50-х годов, когда был прокламирован переход к коммунизму за 3-5 лет: «Три года упорного труда и 10.000 лет счастья!» «Народные коммуны» охватили за несколько месяцев 1958 года всю деревню. Коммуны вводились и в городах, по плану они должны были стать основной формой организации сельского хозяйства, промышленности, управления, школы, армии. Создавались милитаризованные трудовые армии. На работу ходили строем. Обобществлялся быт: в коммуне объединялся инвентарь, домашняя обстановка и т. д..., вводилось бесплатное нормированное снабжение.

Ту же картину мы видим в отношении социалистических государств к религии. Все они в принципе враждебны религии, но возможности для проявления этой враждебности различны. Итальянский фашизм начал с конфликта с католической церковью, но вынужден был пойти на конкордат и воздержаться от серьезных притеснений религии. И в других отношениях это было самое слабое социалистическое го-

сударство нашего века, которое обладало наименьшими возможностями для осуществления своих социалистических тенденций. Китай же, например, мог позволить себе вообще поставить христианскую религию вне закона. Между этими крайностями находится целый спектр различных подходов социалистических государств к религии — все в основе враждебные, но лишь настолько жесткие, насколько это может допустить конкретное государство.

Уничтожение семьи или общность жен не были осуществлены ни в одном из известных нам социалистических государств, но зачатки таких тенденций, намеки на них можно обнаружить. Например, в национал-социалистической Германии существовало движение за создание расово-полноценных внебрачных детей. Основанная Гиммлером организация «Лебенсборн» подбирала незамужним женщинам арийских производителей. Официально инспирировались идеи о желательности института побочных жен для расово высокоценных мужчин. Например, жена Бормана пропагандировала эти идеи и сама санкционировала наличие побочной жены у своего мужа.

Во всех приведенных здесь примерах эти начинания не получили развития по вполне конкретным внешним причинам, которые каждый раз можно указать, — но не из-за идеологической непоследовательности. По-видимому, для совершения этих преобразований жизни необходим определенный уровень возбуждения, мобилизация какого-то вида духовной энергии, а возможность этого, в свою очередь, зависит от глубины кризиса, через который в данный момент проходит человечество. В частности, разрушение традиционной семьи и государственный контроль над семейными отношениями, которые мы в начале этого параграфа привели как пример черты, специфичной лишь для учений хилиастического социализма, может оказаться вполне реальным в условиях надвигающегося кризиса перенаселения. (Так полагает, например, А. Тойнби. См. его книгу — 139).

Нам представляется, таким образом, что невозможно указать принципиальную границу, отделяющую учения хилиастического социализма от практики социалистических государств. Разница между ними заключается в том, что в первом случае мы имеем четко сформулированный идеал, во втором же — ряд разбросанных по истории вариантов, в которых можно лишь пытаться подметить некоторую тенденцию. Но эта тенденция в пределе, в качестве идеальной цели,

указывает на тот же идеал, который провозглашают социалистические учения.

Зато можно обнаружить вполне определенные различия в том, как хилиастический и государственный социализм реализуются во времени. Прежде всего мы встречаемся с государствами социалистического типа на тысячелетия раньше, чем с развернутым социалистическим учением. Во-вторых, социалистические государства возникают в истории в двух совершенно различных ситуациях: на примитивной культурной базе, в самом начале государственного периода истории (в Средиземноморье — в III-II тысячелетиях до Р. Х.), — и на базе индустриального общества, в XX в. после Р. Х. Развитие же социалистических учений происходит как раз в промежутке между этими двумя эпохами. Наконец, и в хилиастическом социализме можно различить две тенденции: одна порождает академические, кабинетные системы, разработанные планы будущего общества, другая же — призывы к разрушению окружающего мира, идеи «освобождения», мщения и власти избранных. И обе эти тенденции, безусловно, тоже проявляются в разные эпохи. Началом первого течения, безусловно, является «Государство» Платона: под его очевидным влиянием находятся Мор, Кампанелла, Дешан; и даже Маркузе, привлекая для иллюстрации своей концепции мифы о Нарциссе и Орфее, явно пытается подражать Платону. Второе течение складывается в Средние века, в еретических сектах. Но если проследить историю этих сект, то все они (и катары, и братья свободного духа) ведут к гностическим сектам всех веков после Р. Х., причем там можно обнаружить, правда, еще в очень неразвитом виде, основные черты, которые позже проявятся в социалистических учениях.

Прежде всего обратим внимание на то, что социалистические учения возникли тысячелетиями позже социалистических государств. Это заставляет **обратить** привычную аксиому социалистической идеологии: учения хилиастического социализма не могут рассматриваться как предсказание (научное, мистическое или рационалистическое) будущего общественного строя, они гораздо больше похожи на **реакцию**, стремление вернуть человечество в более примитивное, архаическое состояние.

Однако это и не простая реакция, стремящаяся лишь восстановить то, что уже было: учения хилиастического социализма далеко выходят за рамки практики ранних социалистических государств. Характер этого процесса станет яснее, если сопоставить его с одним историческим наблюдением,

которое было сделано различными авторами, в том числе К. Ясперсом. Ясперс же предложил и название для подмеченного явления: «осевое время истории» (140). Речь идет о тех сдвигах, которые произошли в человечестве в течение периода, охватывающего примерно I тысячелетие до Р. Х. В предшествующие два тысячелетия основным фактором, определявшим то, как развертывалась история, были мощные государства, построенные по типу восточной деспотии, способные, благодаря подчинению всего населения бюрократическому контролю, осуществлять грандиозные строительные работы и оперировать громадными армиями. Впервые после долгого перерыва, в I тысячелетии до Р. Х., другие, духовные, силы вновь начинают оказывать решающее влияние на течение исторического процесса. От Греции до Китая возникают учения, апеллирующие к душе каждого человека, к его ответственности перед своим разумом, совестью или высшими силами. Это: греческая философия, проповедь израильских пророков, буддизм, конфуцианство. Не всесильную государственную машину, а человеческую личность объявляют они той силой, которая может определить судьбу человечества. Богоподобный деспот, которому можно лишь поклоняться и повиноваться, теряет свое монопольное положение творца истории: неменьшую роль начинает играть учитель, зовущий поверить его учению и подражать его жизни. Как бы ни смотреть на возникновение христианства — Слово ли стало плотию, или же человечество своими силами пришло к новому пониманию своей судьбы — в любом случае здесь мы имеем вершину и итог всего этого процесса. Ясперс полагает, что именно в «осевом времени» и возникла концепция истории, что мы считаем имеющими историю те народы, которые либо непосредственно соприкоснулись с этим процессом, либо впоследствии приобщились к созданным тогда ценностям (как, например, германцы и славяне).

Нам нет необходимости обсуждать здесь это грандиозное и сложное историческое явление — мы сопоставим лишь его с отмеченными выше моментами развития хилиастического социализма. В пределах средиземноморского культурного круга «осевое время» проявилось в двух основных явлениях: в «греческом чуде», особенно ярко воплощенном в личности Сократа, — и возникновении христианства. Хронологически оба эти явления весьма близки к тем двум моментам, которые мы указали как начальные точки развития двух тенденций хилиастического социализма: социалистическая утопия Платона была создана через несколько десятилетий

после смерти Сократа, а первые гностические секты возникли уже в I в. после Р. Х. Правдоподобно предположить здесь не только временную, но и причинную связь, то есть рассматривать «утопический» хилиастический социализм Платона — Мора — Кампанеллы — Фурье как реакцию на восприятие мира, выработанное в греческой культуре, а «революционный», «эсхатологический» социализм гностических и средневековых ересей, Мюнцера и Маркса — как реакцию на возникновение христианства. Такой взгляд в принципе согласуется с теми выводами, к которым мы пришли по поводу общего характера социализма. Если социализм есть проявление некоторой фундаментальной и постоянно активной силы, то естественно, что всякое препятствие к ее действию должно вызывать изменения в форме ее проявления, имеющие тенденцию преодолеть это препятствие. А глубоко духовное понимание человеческой личности, центральная роль, которую она занимает в греческой культуре и в особенности в христианстве — это и были факторы, пошатнувшие монолитную устойчивость государств, основанных на социалистических принципах, показавшие человечеству возможность иного пути.

Вопрос о взаимоотношении примитивных восточных государств социалистического типа и социалистических государств XX века рассматривается в последней главе книги К. Виттфогеля (89). Точка зрения автора заключается в том, что это — два варианта одного общественного уклада. Примитивный аграрный деспотизм, по его мнению, «существовал тысячелетиями, — до тех пор, пока ему не нанес удар рост индустриального и коммерческого Запада». В последних параграфах: «Куда идет Азия?», «Куда идет Западное общество — куда идет мир?» он рассматривает появление социалистических государств в XX в. как возврат азиатских стран к тысячелетиями существовавшему у них примитивному строю. С другой стороны, Виттфогель констатирует, что социалистические государства современности отличаются от их древних предшественников тем, что они осуществляют не только экономический, но и социальный и интеллектуальный контроль над своими гражданами, и что современный социализм — это «гораздо больше, чем "азиатская реставрация"». Несогласованность этих двух точек зрения объясняется, как нам кажется, тем, что автор рассматривает социализм исключительно как экономическую категорию, определенную форму организации государства. Поэтому развитие хилиастического социализма, потребовавшее 2,5 тысячелетия, остается

вне поля его зрения, а именно оно и является мостом, который соединяет два типа социалистических обществ. Особенность социалистических государств XX века заключается как раз в их идеологичности, в том, что они основываются на разработанной, выковывавшейся тысячелетиями идеологии (и тем устойчивее, чем глубже разработана их идеология). Именно этого не хватало древним восточным деспотам, чтобы сохранить власть над миром в духовной атмосфере, созданной «осевым временем». Создание этой идеологии было почти исключительно делом Запада — уже поэтому невозможно рассматривать социализм XX в. как «азиатскую реставрацию».

Существование современных социалистических государств было бы невозможно без идеологии, созданной хилиастическим социализмом. Мы уже описали основные элементы этой идеологии: уничтожение частной собственности, враждебность религии, разрушение семьи, общность. Она связывается с концепцией мифологического характера (хотя и формулируемой на современном, наукообразном языке): о «золотом веке», «пленении» и «освобождении», «избранном народе», которому предназначено быть орудием освобождения, для чего потребуется уничтожение лежащего во зле мира, и наконец, о новом мире, который возникнет в результате этой катастрофы и где будут осуществлены идеалы хилиастического социализма. Именно эту систему взглядов и следует, по-видимому, изучать, чтобы выяснить историческую роль социализма.

§ 4. СОЦИАЛИЗМ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Анализ социалистического идеала естественно начать с того, чтобы выяснить взаимоотношения различных входящих в него элементов. Сразу же бросается в глаза, что роль их не совершенно одинакова. Так, например, Платон доказывает необходимость общности имущества и жен в идеальном государстве тем, что только при этом условии граждане будут одному и тому же радоваться или печалиться. Иными словами, общность имущества и уничтожение семьи он считает средством для достижения РАВЕНСТВА, которое притом понимается не в привычном нам смысле как равенство прав или возможностей, но как тождественность поведения, как унификация личностей. Обе эти черты: взгляд на уничтожение частной собственности и семьи как на средство для до-

стижения равенства и особое понимание равенства — проходят через бо́льшую часть социалистических учений.

Понимание равенства как основного принципа, из которого проистекают взгляды социалистического характера, играло особенно большую роль в гностических сектах. «Справедливость Божия состоит в общности и равенстве», — этим положением обосновывалось и уничтожение частной собственности, и требование общности жен. Этот мотив прослеживается далее в средневековых ересях и в учениях эпохи Реформации: «Все должно быть общим, ибо Бог всех людей равно нагими послал в мир», — проповедовал Николай Шторх; «никто не должен возвышаться над другими, каждый человек должен быть свободен, и должна быть общность всех имуществ», — учил Мюнцер. Прямо ссылаясь на Платона, Мор считает лучшими законы, «распределяющие все жизненные блага между всеми поровну», а отсюда выводит общность имущества (кн. I, с. 70). Мелье говорит: «Все люди от природы равны...», выводя из этого необходимость уничтожения частной собственности. У просветителей эта аргументация дополняется представлением о «естественном состоянии», в котором все люди были равны, утрата которого создала собственность и все пороки современной жизни. Единственным значительным исключением является «научный социализм», который требование уничтожения частной собственности выводит из объективных причин, таких, как характер производственных отношений. При этом Маркс, например, само представление о равенстве выводит из экономических условий буржуазного общества (ср. 3, т. XVII, с. 68). Только как же нам быть тогда с теми радикальными концепциями равенства, провозглашенными в первые века после Р. Х., которые мы только что цитировали? Уже раньше мы привели те основания, которые не дают нам признать «научный социализм» научной теорией и заставляют видеть в нем лишь **форму**, в которую облекается социалистический идеал (так же, как он может быть облечен, например, и в мистическую форму). По той же причине мы не можем принять на веру и утверждение о том, что требование уничтожения частной собственности является результатом научного анализа объективных явлений социальной жизни. К оценке роли, которую в «научном социализме» играет принцип общности имуществ, и его связи с концепцией равенства мы вскоре вернемся.

Одной из поразительных черт социалистической идеологии является тот совершенно особый смысл, который она

вкладывает в понятие равенства. Мы уже указали на него в связи с мотивировкой общности имущества, жен и детей у Платона. И дальше, в бо́льшей части социалистических учений мы встречаем концепцию равенства, приближающегося к ТОЖДЕСТВУ. С любовью авторы выписывают детали, характеризующие единообразие, унификацию жизни в Государстве Будущего. Если Мор говорит, что одежда у всех одинакова, за исключением ее различий у разных полов, то Кампанелла прибавляет уже, что и мужчины и женщины одеты почти одинаково: мы должны представить себе, очевидно, нечто вроде современных хунвейбинов. В Утопии все носят плащи одного и того же цвета, в Городе Солнца женщина, попытавшаяся изменить свой наряд, была бы наказана смертью. Солярии, по-видимому, вообще не бывают наедине: они и работают и развлекаются отрядами, и столовые и спальни у них общие. В Утопии и города все построены по единому плану: «кто узнает один, тот узнает все». Тот же идеал жизни в совершенно одинаковых городах, состоящих из одинаковых домов, повторяет и Морелли. И у него все носят платье из одной и той же материи, все дети носят в точности одинаковую одежду, едят одинаковую пищу и получают совершенно одинаковое воспитание. Кружок Бабефа и Буонаротти, который ввел равенство даже в свое название, понимал его так, что предвидел после победы общие, обязательные для всех трапезы, общие для всех развлечения...

В приведенных примерах мы видим внешнюю унификацию условий жизни, как бы символизирующую такую же унификацию внутреннего мира. Эти изменения личности более подробно описывает Дешан. О людях будущего он говорит:

> «Они несравненно больше нашего придерживались бы одинакового образа действий во всем и не выводили бы из этого заключения — как мы поступаем по отношению к животным, — что так поступать — значит проявлять недостаток разума и понимания. Почему люди, признающие совершенством природы ее всегда одинаковый образ действий, находят, что у животных он является недостатком? Да потому, что люди чрезмерно удалены от подобного образа действий и что их высокомерие заставляет их, невзирая на противоречие, само это отдаление толковать в свою пользу» (53, с. 219).

И более конкретно он предвидит, что люди станут лицами очень похожи друг на друга.

> «Одинаковые нравы (а одинаковыми нравами могут быть только истинные нравы) сделали бы, так сказать, из всех мужчин и всех женщин одного и того же мужчину и одну и ту же женщину. Я разумею под этим, что в конце концов между нами оказалось бы больше сходства, чем между животными одного и того же вида, наиболее похожими друг на друга...» (53, с. 176).

Дешан предлагает изменить даже язык так, чтобы

> «изгнать все термины, служащие ныне для выражения наших добрых или дурных качеств, и даже все термины, напрасно отличающие нас от всех прочих предметов» (53, с. 503).

Наконец, «научный социализм» прокламирует концепцию, согласно которой исторический процесс управляется имманентными, не зависящими от воли людей законами и может быть, при знании этих законов, прогнозируем. Эта концепция сложилась под очевидным влиянием успехов естествознания в XVII и XVIII вв. и прежде всего астрономии: предсказаний новых планет, возвращения комет и т. д. Фурье утверждает, что человечество управляется законами «притяжения страстей», в точности аналогичными ньютоновскому закону тяготения, так что здесь проявляется «единство мира материального и мира духовного». В такой аналогии отдельные люди соответствуют элементарным частицам материи, которые должны быть идентичны (по крайней мере, с точки зрения свойств, существенных для рассматриваемого явления, то есть истории). Что касается марксизма, то здесь приходит в голову аналогия с другой физической теорией. Это — кинетическая теория газа, рассматривающая газ как совокупность молекул, сталкивающихся друг с другом согласно механическим законам соударения. Очень большое число молекул превращает статистические законы их столкновений в глобальные законы физики газа. Единственная форма общественной связи производителей товаров в капиталистическом обществе — это обмен (подобно тому, как единственная форма взаимодействий молекул газа — это соударение). Взаимодействие громадного числа производителей порождает то «общественное производство», которое, в свою очередь, определяет их политические, правовые и религиозные представления, «социальный, политический и духовный процессы жизни вообще». Очевидно, что такая концеп-

ция осмысленна только при предположении, что отдельные «молекулы»-производители — **идентичны**, иначе вместо объяснения (или «понимания», как говорит Маркс) получилась бы лишь дедукция к индивидуальным свойствам огромного числа людей: загадка была бы заменена на очень много загадок.

Исходя из этих примеров, можно попытаться сформулировать, в чем же заключается особая концепция равенства, присущая социалистической идеологии. Обычно, когда говорят о равенстве в применении к людям, то имеют в виду равенство **прав**, иногда — равенство **возможностей** (например, в связи с политикой социального обеспечения — пенсиями, стипендиями и т. д.). Но во всех этих случаях имеется в виду выравнивание **внешних** условий, не затрагивающее индивидуальности человека. В социалистической же идеологии мы встречаем понимание равенства, более близкое к тому, которое принято в математике (когда говорят о равных числах или треугольниках): речь идет, по существу, о тождественности, уничтожении различий в поведении и внутреннем мире индивидов, составляющих общество. С этой точки зрения становится понятным загадочное, на первый взгляд, противоречивое свойство социалистических учений: они прокламируют полнейшее равенство, разрушение иерархии, существующей в окружающем нас обществе, и — по большей части — такую скрупулезную регламентацию всей жизни, которая невозможна без абсолютного контроля всесильной бюрократии, возрождающего несравненно большее неравенство. Противоречие в этой картине исчезнет, если обратить внимание на то, что термины «равенство» и «неравенство» понимаются здесь в двух разных смыслах. Равенство, прокламируемое в социалистической идеологии, есть тождество индивидуальностей. Иерархия, против которой она борется, — это иерархия, основанная на индивидуальных качествах: иерархия происхождения, богатства, образования или авторитета. Но этому не противоречит утверждение иерархии внутренне тождественных личностей, лишь занимающих различное положение в общественной машине, подобно тому, как идентичные детали могут быть расположены в разных частях механизма. Аналогия между социалистическим идеалом общества и машиной, построенной из человеческих элементов, конечно, не нова. Например, говоря о древних государствах Месопотамии и Египта, которые, как мы видели, в значительной мере были основаны на социалистических принципах, Л. Мамфорд высказывает мысль, что в их обще-

ственном строе была впервые заложена идея машины, элементами которой были жители государства. Он иллюстрирует эту мысль, в частности, рисунками того времени, на которых воины и рабочие изображаются совершенно тождественными, как стереотипные детали машины (141, с. 150, рис. 16-17). Более убедительно свидетельство человека, явно глубоко компетентного в этом вопросе: И. В. Сталина. Он высказал однажды свой общественный идеал, назвав жителей управляемого им государства «винтиками» и провозгласив тост за здоровье винтиков. А в Китае и сейчас газеты прославляют героя Лэй Фэна, записавшего в дневнике желание «быть нержавеющим винтиком председателя Мао».

Предшествующие рассмотрения приводят к выводу, что по крайней мере 3 составные элемента социалистического идеала: уничтожение частной собственности, уничтожение семьи и равенство — могут быть выведены из одного принципа: ПОДАВЛЕНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ. Можно найти и ряд прямых свидетельств тому, что социалистическая идеология враждебна индивидуальности. Вот несколько примеров. Маздак учил, что смешение света со тьмой, ненависть и зло проистекают из индивидуальности и что идеальное состояние не может быть достигнуто, пока люди не избавятся от своих частных особенностей. Фурье считает, что «коренной ствол страстей», на котором будет основываться будущее общество, составляет страсть, называемая «унитеизмом». Эта страсть не действует при цивилизации. Противоположная же ей страсть есть «эгоизм или собственное "Я"».

> «Эта отвратительная наклонность имеет различные наименования в мире ученых: у моралистов она называется эгоизмом, у идеологов — собственным «Я», термин новый, который, однако, не вносит ничего нового и является лишь бесполезной перефразировкой эгоизма» (97, с. 105).

К этому следует добавить, что эгоизм в обычном понимании вполне укладывается в мировоззрение Фурье, считающего наиболее полезными для будущего общества тех, кто наиболее склонен к наслаждениям, объявляющего долг — выдумкой философов и предлагающего такой список самых важных для нового строя страстей: лакомство, страсть к наслаждениям, страсть к разнообразию, соревнование, самолюбие. По-видимому, в приведенной выше цитате «эгоизм» надо понимать в некотором расширительном, а «человеческое

я» — в прямом смысле. В марксизме не раз высказывается мысль, что человек как индивидуальность, а не член определенного класса, — просто не существует, является выдумкой философов, что порочны взгляды, отстаивающие «вместо интересов пролетариата — интересы человека, который не принадлежит ни к какому классу и вообще существует не в действительности, а в туманных небесах философской фантазии». Маркс говорит:

> «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений».

Маркса интересовал вопрос: почему при полной политической эмансипации все же сохраняется религия? С его точки зрения это свидетельствует, конечно, о том, что в обществе сохраняется некоторый «недостаток», но причину этого недостатка следует искать в самом существе государства. Религия уже не представляется для нас причиною, но лишь проявлением внерелигиозной ограниченности. И вот в чем он видит сущность этой ограниченности:

> «Политическая демократия является христианской, поскольку в ней человек, — не человек вообще, но каждый человек, — считается суверенным, высшим существом, притом человек в своем некультивированном, не социальном виде, в случайной форме существования, человек, как он есть в жизни, человек, как он испорчен всей организацией нашего общества, потерян, отрешен от самого себя, словом, — человек, который еще не есть действительно родовое существо» (3, т. I., с. 368).

В современном левом движении мотив борьбы с индивидуальностью особенно силен. Идеологи этого движения различают ряд аспектов революции (или ряд «революций», как они говорят) — социальную революцию, расовую, сексуальную, художественную, психоделическую. Среди них психоделическая революция (коллективное употребление наркотиков и оглушающая рок-музыка) и определенный аспект сексуальной революции («групповой брак», идущий гораздо дальше группового брака первобытных племен, так что не только личность, но и пол сексуального партнера не играют роли) — особенно воспринимаются как средства уничтожения «буржуазной индивидуальности».

Эта тенденция приводит даже к стремлению преодолеть,

сравнять **различия полов.** Так, в современном левом журнале читаем: «Капитализм развил становящуюся бесчеловечной поляризацию полов... Служащий только подавлению культ различия теперь снимается осознанием сходства, «тождественности».

Автор цитирует другого представителя того же течения: «Оба пола проявляют тенденцию к общей Человечности» (142, с. 25).

Г. Маркузе предсказывает новое общество, в котором фантазия, подавленная сейчас разумом, откроет новый путь контакта с реальностью. При этом в понимании характера фантазии он следует Фрейду, ссылаясь, в частности, на его мысль: «Однако фантазия сохраняет структуру и тенденции психики, более ранние, чем ее организация, подчиненная реальности, предшествовавшие тому, как она стала "индивидуальностью", противостоящей другим индивидуумам. Тем самым, как и Ид, которому она подчинена, фантазия сохраняет "память" о предысторическом прошлом, когда жизнь индивида была жизнью рода, образ непосредственного единства частного и всеобщего под властью принципа удовольствия». Именно в процессе распада этого единства и возникает principium indivoluationis, враждебный фантазии. И одной из важнейших заслуг Фрейда Маркузе считает разрушение «одного из самых неприступных идеологических укреплений современной культуры — а именно, понятия автономного индивидуума» (119, с. 57).

Интересны в этой связи взгляды Сартра. Он говорит, например:

> «... я думаю, что мышление группы — вот где истина».
> «Я так устроен. Я так думаю с детства. Я всегда считал, что мышление группы это лучше, чем мыслить одному» (143, с. 170).
> «Я не верю, что отдельный индивид способен на что-либо» (143, с. 171).

Особенно ему антипатично такое индивидуальное действие, как жертва:

> «Тип, приносящий жертву, это тип, ограниченный от природы... Это чудовищный тип. Всю жизнь я воевал с духом жертвы» (143, с. 183).

И в осуществлённых моделях социализма мы встречаем

те же черты. Так, обсуждая то воздействие, которое строй империи инков оказал на психику индейцев, Бодэн пишет:

> «сама жизнь была вырвана из этой геометрической и печальной империи, где все происходило с неизбежностью фатума» (56, с. 136).
> «Индеец потерял свою личность» (56, с. 135).

Глубину конфликта между категорией индивидуальности и социалистической идеологией можно обнаружить в том, что он затрагивает самые основные корни индивидуальности. Как и многое в человеке, индивидуальность имеет два пласта — один, древнейший, еще дочеловеческого происхождения, общий у человека со многими животными, — и другой, специфически человеческий.

Этологи (исследователи поведения животных) видят первое проявление индивидуальности в животном мире, когда между животными возникают ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ СВЯЗИ, то есть такие отношения, в которых одно животное не может быть заменено никаким другим. Это явление можно обнаружить экспериментально, попытавшись подменить одно из животных. Подобные связи существуют у некоторых рыб, птиц и млекопитающих. Классическим примером, на котором такие связи особенно подробно исследовались, являются серые гуси. Эти связи имеют у них форму сложного ритуала, совместно отправляемого родителями и птенцами, или супружеской парой, или двумя гусаками. В случае гибели одного из партнёров другой призывает его и ищет, перестает отражать нападения других животных, становится боязливым. К. Лоренц (144, гл. XI) уверяет даже, что в его глазах появляется то же выражение, что и в глазах несчастного человека.

Наличие индивидуальных связей имеет большое значение в построении животных обществ. Эти общества разделяются на **анонимные**, где животные лично не знают друг друга (например, стая селедок или крыс), и **индивидуализированные**, где животные связаны друг с другом индивидуальными отношениями (например, стая диких гусей). И вот, среди сил, согласно исследованиям этологов, поддерживающих существование индивидуализированных обществ, мы поразительным образом обнаруживаем как раз те факторы (встречавшиеся нам в их проявлении в человеческом обществе), с которыми борется социализм. Это совместное воспитание потомства (семья), индивидуальные связи потомства с родителями и вообще индивидуальные связи между членами об-

щества (жизнь «без отдельных связей». предсказывает Дешан в будущем обществе). Затем это иерархия, благодаря которой разные животные пользуются в обществе разным весом, так что более старые способны применить для пользы всей стаи свой опыт, а более сильные предотвращают столкновения, защищая слабых. Наконец, это явление, которое можно считать дочеловеческим аналогом **собственности,** — представление о собственной территории животной семьи или общества.

В такой же мере социализм враждебен и тем специфически-человеческим факторам, благодаря которым создается и поддерживается индивидуальность человека. Это те аспекты жизни, в которых человек может участвовать только как индивидуальность, не может быть заменен никем другим. Таково, например, культурное творчество, прежде всего художественное. И мы видим, как наиболее яркие мыслители социалистического направления (Платон, Дешан) разрабатывают меры, которые должны повлечь полное исчезновение культуры, а в периоды взлета социалистических движений в них все более громко звучат голоса к уничтожению культуры. Напомним хотя бы регулярное истребление таборитами книг в монастырских библиотеках или уничтожение анабаптистами произведений искусства в Мюнстере. В годы военного коммунизма антикультурное настроение было весьма заметно, мы уже приводили о нем некоторые факты. Распространено оно и среди современных левых движений. Культура воспринимается ими как «буржуазная» и «репрессивная», цель искусства понимается как «взрыв» или уничтожение искусства. Теоретические концепции черпаются здесь у Фрейда, Адорно и Маркузе с их представлением о недопускающем компромисса конфликте между инстинктами человека и подавляющей их культурой. Типичной является статья видного левого деятеля Ганса Магнуса Энценсбергера с критикой письма и литературы как типично буржуазных элементов культуры. Автор считает письмо работой, носящей «классовый характер», подчиненной многочисленным общественным «табу». Орфографические правила нормативно навязываются обществом, а их нарушение наказывается осуждением. «Запугивание письменным текстом и в развитых индустриальных обществах осталось широко распространенным явлением классового характера. Эти элементы отчуждения из письменной литературы удалить невозможно» (145, с. 181). Хотя автор не предвидит полного уничтожения письма, литературы и книг, он предполагает, что они будут в основ-

ном вытеснены такими средствами общения, как радио, транзистор, телевизор (усовершенствованными, чтобы приемники стали одновременно и передатчиками) и сохранятся лишь как «предельный случай» в новой системе средств информации.

Одна из наиболее значительных черт духовной жизни, непосредственно связанная с существованием индивидуальности, — это чувство индивидуальной (а не коллективной) ответственности каждого человека за судьбу своей социальной группы: города, народа или всего человечества. За быть может единственным исключением Платона, вся социалистическая идеология враждебна такому взгляду на жизнь. Средневековые еретические движения, как мы видели, призывали или к радикальному разрыву с миром и жизнью, или к их разрушению. Такая же точка зрения сохранилась и после, в других социалистических движениях от эпохи Реформации до наших дней. Последние века она поддерживалась взглядом, согласно которому история направляется железными законами, столь же четкими, как законы физики, и на принципиальное направление ее течения человеческая воля не может оказать влияния. Типична здесь позиция Фурье, очень честного и откровенного автора, так как у него общая концепция еще не искажается потребностями практической деятельности, партийной и революционной борьбы. По поводу того, что надо делать в ожидании наступления будущего сосиетарного строя, он говорит:

> «Не жертвуйте благом сущим благу грядущему; наслаждайтесь моментом, избегайте любого брачного или иного союза, не дающего удовлетворения вашим страстям уже сейчас. К чему вам работать ради грядущего блага? Ведь это благо и так превзойдет ваши сокровенные желания, и в комбинированном строе вам грозит только одна неприятность: невозможность вдвое увеличить продолжительность вашей жизни, чтобы исчерпать огромный круг предстоящих вам наслаждений» (97, с. 293).

Наконец, наиболее глубокую поддержку и наиболее высокое понимание человеческая индивидуальность находит в религии. Только как личность человек может обращаться к Богу и в этом обращении постигает себя как личность, соизмеримую с личностью Бога. Именно поэтому социалистическая идеология и религия исключают друг друга (конечно, пока то или другое мировоззрение находится в неразвитой,

неразработанной форме, они могут какое-то время сосуществовать). В этом естественно видеть причину той ненависти к религии, которая типична для огромного большинства социалистических учений и государств.

С той же точки зрения становятся понятнее и любопытные черты, на которые мы обратили внимание в связи с историей «Заговора Равных» (ч. I, гл. III, § 4): наивный авантюризм; склонность к самому мелкому жульничеству, легкомыслие, придающее всему движению какой-то комический, почти ноздрёвский характер. Эти свойства присущи большинству социалистических движений в начальный период их развития. В анархически-нигилистическом течении в России они воплотились в «нечаевщине» и на этой модели были гениально описаны Достоевским. Особенно ярко они проявились в раннем марксизме. Например, в изумительной истории написания первых рецензий на I том «Капитала»: все они были анонимно составлены Энгельсом. Он предлагает Марксу, что напишет сначала 2, а потом 4-5 статей «с различной точки зрения» или «с буржуазной точки зрения». При этом Маркс детально инструктирует его, что́ надо хвалить, а в чем для убедительности и не соглашаться, признавая политические выводы автора слишком радикальными! «Таким образом, как мне кажется, можно поймать на удочку швабского Майора» (редактора газеты), — пишет Маркс. «Как ни незначительна его газетка, но все же она популярный оракул всех федералистов в Германии и читается также и за границей». «Забавно, что оба эти журнала попались на удочку», — сообщает Энгельс. За первый год после выхода книги появилось всего 7 рецензий, из которых 5 были на основании этих советов написаны Энгельсом, и по одной — его друзьями Кугельманом и Зибелем, по его шпаргалке. В результате Маркс мог сказать: «Заговор молчания буржуазной и реакционной прессы сломлен» (письмо Кугельману от 11/II 1869). А Энгельсу он писал: «Женничка, знаток этого дела, утверждает, что ты развернул большой драматический и даже комический талант во всем этом деле с «различными точками зрения» и со всякой маскировкой» (см. 3, т. XXIII, с.с. 406, 445, 453, 458, 465, 473, 483, 484; т. XXIV, с.с. 3, 5, 26, 59, 65, 80 и общий обзор в 146) *. Или в истории составления «портретов» демократических деятелей эмиграции

---

* В этой связи приобретают другой оттенок упрёки, которые Энгельс делает Лориа: «назойливое шарлатанство рекламы», «организация успеха при помощи шумихи друзей» (см. подстрочное примечание на с. 278).

за цену в 25 фунтов по заказу некоего Банна, который потом оказывается агентом австрийской и прусской полиции. Впрочем, в ответ на предложение Маркса Энгельс сразу предупреждает: «Это рассматривалось бы как помощь реакции», но резюмирует: «Ł 25 valent bien un peu de scandale» (25 фунтов вполне стоят небольшого скандала) (3, т. XXI, с. 359). Или, наконец, в угрозах шантажа своих соратников («Неужели эта скотина не понимает, что стоит мне захотеть — и я втяну его по уши в зловонное болото? Разве он забыл, что в моем распоряжении более 100 писем от него?» — пишет, например, Маркс по поводу Фрейлиграта (3, т. XXII, с. 493). И т. д. и т. д.: подобными местами пестрит переписка основоположников материалистического взгляда на историю. Те же черты проявляются и в более крайних современных левых течениях Америки и Западной Европы, придавая им часто оттенок несерьёзности и какой-то дурашливости (см., например, 147).

Чтобы лучше почувствовать специфику этих явлений, стоит сопоставить их с аналогичными ситуациями, но относящимися к области религии, национальных движений или гуманитарной деятельности, когда никому неизвестные малочисленные группы или одиночки начинали прокладывать путь своим идеям. Хотя бы, например, капитан Ильин, основатель секты «Лесных братьев» или «иеговистов» в конце прошлого века в России, подвергавшийся преследованиям вплоть до глубокой старости, 14 лет проведший в тяжелом заключении в Соловецком монастыре. Можно полностью отрицать его религиозные идеи, но нельзя не поражаться глубокому достоинству, атмосфере нравственной силы, не покидавшим его во все время его мытарств. И таких примеров, конечно, существуют многие тысячи. По-видимому, многим, в особенности лидерам движений, социалистическая идеология сама по себе не даёт подобного чувства силы и уверенности. Это чувство возникает лишь на гребне успеха, когда движение увлекает за собой широкие массы. Здесь, как и в других случаях, высказывание Маркса оказывается очень точным, если отнести его по должному адресу: «ЭТИ идеи не дают сил сами по себе, но становятся силой, когда овладеют массами». Причины этого понятны в свете предшествующих рассуждений: идеология, противопоставляющая себя человеческой личности, не может служить для нее точкой опоры.

Мы видим, что все элементы социалистического идеала: уничтожение частной собственности, семьи, иерархии, враждебность религии — могут рассматриваться как проявление

одного основного принципа — подавления индивидуальности. Можно наглядно увидеть этот принцип в действии, если собрать вместе наиболее типичные черты, возникавшие в социалистической теории или практике на протяжении 2,5 тысяч лет, от Платона до Берлинской «Коммуны № 1», и сконструировать модель «идеального», хотя никогда и не существовавшего, социалистического общества. Люди, одетые одинаково и даже сходные лицами; жизнь в общежитиях-казармах; трудовая повинность, а затем еда и развлечения в тех же трудовых отрядах; прогулка только по выданному начальством пропуску; отношения полов, контролируемые врачами и чиновниками, подчиненные лишь двум целям — удовлетворению чисто физиологической потребности и произведению здорового потомства; дети, от рождения воспитываемые в государственных яслях и школах; философия и искусство, полностью политизированные, подчиненные воспитательным целям государства. Все это движется одной идеей: уничтожение индивидуальности или хотя бы ее подавление, зашедшее так далеко, чтобы она перестала быть социальной силой. Сравнения, которыми пользовался Достоевский — улей, муравейник, — оказываются особенно точными в свете этологической классификации общества: здесь мы действительно имеем модель АНОНИМНОГО ОБЩЕСТВА.

§ 5. ЦЕЛЬ СОЦИАЛИЗМА

Трудности в понимании социалистической идеологии возникают, когда мы хотим согласовать абстрактные принципы организации общества, выдвигаемые этой идеологией, с конкретными реализациями этих принципов, которые она предлагает. Например, картина общества, «в котором свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех», — не содержит в себе никакого противоречия, но когда «лучший теоретик» утверждает, что способом создания этого гармонического человека являются расстрелы, — мы оказываемся перед лицом загадки. С такими же трудностями сталкивается (и должен быть на них проверен) тот взгляд на социализм, к которому мы пришли. Мало сказать, что все основные положения социалистической идеологии вытекают из стремления к подавлению индивидуальности. Надо еще понять: к какому результату ведет человечество такая тенденция? как она в нем возникает? Мы начнем с первого вопроса.

В конце предшествующего параграфа мы набросали схему «идеального» социалистического общества, каким оно рисуется по классическим произведениям социалистической литературы. Из числа собранных там черт мы рассмотрим одну: государственное воспитание детей, начиная с грудных, так, чтобы они не знали своих родителей. С обсуждения этой стороны социалистического идеала естественно начать хотя бы потому, что именно с нею первой столкнулся бы человек, родившись в обществе, построенном согласно этому идеалу. Эта мера с поразительным постоянством предлагается — от Платона до видного деятеля 20-х гг. Лядова. Еще в 70-х годах в Японии полиция захватила членов троцкистской организации «Красная Армия», совершивших ряд убийств. Хотя группа насчитывала несколько десятков человек, она имела все атрибуты настоящей социалистической партии: теоретиков, раскол по вопросу осуществлять ли революцию в одной стране или во всем мире сразу, террор против инакомыслящих. Группа обосновалась в горах, в безлюдных районах. И там мы встречаем ту же черту: новорожденных детей отбирали у матерей, отдавали на воспитание другим женщинам и, несмотря на трудности конспирации, кормили порошковым молоком!

Теперь мы приведем цитату из книги современного этолога Эйбл-Эйбесфельда, которая поможет оценить биологическое значение этой меры. «Особенно во второй половине первого года жизни ребенок устанавливает личные связи с матерью или воспитательницей. Эта связь является предпосылкой для развития «первоначального доверия» (Э. Х. Эриксон), основной установки по отношению к самому себе и к миру. Ребенок приучается к тому, что можно доверять партнеру, и эта положительная основная установка является фундаментом здоровой личности. Если эти связи разрушаются, то развивается «первоначальное недоверие». К такому развитию может, в частности, привести длительное пребывание в больнице в течение второго года жизни. Хотя ребенок будет и там пытаться установить близкий контакт с заместительницей матери, но никакая сестра не может столь интенсивно заниматься грудным ребенком, чтобы такая связь действительно установилась. Сестры слишком часто сменяются, так что возникающие контакты всякий раз разрушаются. Обманутый в своих надеждах на контакт ребенок, после короткого взрыва протеста, впадает в апатию. В первый месяц пребывания в больнице он плаксив и цепляется за всех, кто за ним ухаживает. В третий месяц такие дети

только тихо пищат и под конец становятся совершенно апатичными. Если после 3-4-месячной разлуки их взять домой, то они вновь приходят в норму. Но после более длительного пребывания в больнице травмы оказываются необратимыми... Из 91 ребенка одного воспитательного дома, обследованных Р. Шпитцем, которые еще с третьего месяца своей жизни были разлучены с матерями, 34 умерли, не достигнув двух лет. Коэффициент развития выживших составлял 45% нормального. Дети находились практически на уровне идиотов. Достигнув уже 4 лет, многие из них не могли ни ходить, ни стоять, ни говорить» (148, с. 234).

То, что так отчётливо видно на рассмотренном примере, справедливо и по отношению ко всей картине общества, построенного на последовательном осуществлении социалистических идеалов. Не только люди, но и животные не могут существовать, будучи низведены на уровень деталей механизма. Даже столь, казалось бы, элементарный акт, как еда, не сводится лишь к насыщению организма. Для того, чтобы животное ело, не достаточно, чтобы оно было голодно и питание было доступно: еда должна еще быть привлекательной, «аппетитной». А в более сложных действиях, объединяющих несколько особей, — таких, как воспитание потомства, совместная защита своей территории или охота, — животные вступают в связи, обычно имеющие характер выполнения определенных ритуалов, вызывающих у них сильное возбуждение и приносящих несомненно глубокое удовлетворение. Эти связи составляют для животных «смысл жизни»: если они разрываются, животное делается апатичным, не принимает пищи, становится легкой добычей хищников. В несравненно большей степени это относится к человеку. Но для него те стороны жизни, которые делают ее привлекательной, придают ей смысл, заставляют дорожить ею, — все связаны с проявлениями его индивидуальности. Поэтому последовательное осуществление принципов социализма, лишив человеческую индивидуальность ее роли, одновременно лишило бы жизнь ее смысла и притягательности. Как и в примере с воспитанием детей, оно привело бы к **вымиранию** той группы населения, где эти принципы будут осуществлены, а если они восторжествуют во всем мире, то — всего человечества.

Вывод, к которому мы пришли, не был экспериментально проверен историей, так как социалистические идеалы нигде не находили своего полного воплощения. Примитивные социалистические государства Древнего Востока и доколум-

бовской Америки имели еще очень слабо развитую социалистическую идеологию. Согласно принципу Шан-Яна — «когда народ силен — государство слабое, когда народ слаб — государство сильное» — они создали особенно прочные, консервативные и долго существовавшие государственные структуры. Однако принцип «народ слаб» понимался лишь в смысле внешних, физических ограничений: в выборе работы, места жительства, в сильном ограничении роли частной собственности, в громадном количестве государственных повинностей. Однако эти ограничения не затрагивали семью и не шли очень глубоко в глубь человеческой души: они не были идеологическими. Именно подобная патриархальность и предохранила, по-видимому, социалистические общества Древнего Востока и доколумбовской Америки от вымирания, но зато оставила беззащитными перед лицом новых духовных сил, вызванных сдвигами, происшедшими в I тысячелетии до Р. Х. Социалистические государства XX в. тоже еще далеки от того, чтобы стать примером полного осуществления социалистических идеалов. Но стоит отметить, что когда встает вопрос о выживании, они достигают этого именно путем отказа от некоторых основных социалистических принципов: как это было при введении НЭП'а или при ослаблении Сталиным гонений на религию во время войны.

Однако можно указать ряд близких ситуаций, которые косвенно могут служить подтверждением нашей точки зрения.

Далеко не столь редким является случай, когда нация или другая социальная группа вымирает не вследствие экономических причин или истребления врагами, но потому, что уничтожаются духовные условия ее существования. Например, Г. Уэллс, посетив в 1920 г. Петроград, писал:

> «Смертность среди русской творческой интеллигенции невероятно высока. В большой степени это, несомненно, вызвано общими условиями жизни, но во многих случаях, мне кажется, решающую роль сыграло трагическое сознание бесполезности большого дарования. Они не смогли жить в России 1919 года, как не смогли бы жить среди кафров» (1, с. 28).

Другой пример, гораздо большего масштаба, — это столкновение примитивных народов с современной цивилизацией. Большинство этнографов сходятся сейчас на том, что основной причиной вымирания этих народов было не фи-

зическое истребление или эксплуатация их европейцами, не заразные болезни и спиртные напитки, но разрушение их духовного мира, религии и ритуалов, которые привязывали их к жизни. Например, крупнейший исследователь культуры австралийских аборигенов А. Элькин рисует такую картину:

> «Что представляет собой тайная жизнь аборигенов Австралии? Это — особая жизнь ритуалов и мифов, священных обрядов и предметов. Только в этой жизни австралиец находит свое место в обществе и природе, соприкасаясь с тайнами прошлого, настоящего и будущего. Время от времени племя или группа из нескольких племен уходит от будничной жизни. Устраивается особое стойбище, где оставляют женщин, за исключением тех, кто должен помогать при обрядах, и мужчины уходят примерно за километр к тайному месту (или местам), где они проводят часы, а может быть, дни, недели и даже месяцы. Там они участвуют в песнопениях и выполняют обряды, а иногда там же едят и спят. Когда они возвращаются к повседневной жизни, то чувствуют себя обновленными душой и умом. Они смотрят на превратности повседневной жизни, вооруженные новым мужеством и силой, которыми преисполнило их коллективное выполнение обрядов. По-новому оценивают они свои моральные и общественные идеалы и свой образ жизни, уверенные в том, что при правильном выполнении обрядов все пойдет на лад, как у самих людей, так и в той части природы, с которой так близко связана их повседневная жизнь» (149, с. 157-158).
>
> «Иногда миссионерам удается положить конец обрядам посвящения и другим тайным ритуалам или настолько овладеть молодым поколением, что старики производят лишь формальное посвящение, не допустив юношей к подлинной тайной жизни племени. Это ведет к разрушению авторитета племени и потере представления об идеалах, идеях и санкциях, знание которых необходимо для племенной сплоченности; в Австралии это означает вымирание племени» (149, с. 156).

А вот что пишет об этом Г. Чайлд:

> «Идеология, как бы она ни была далека от очевидных биологических потребностей, практически оказывается биологически полезной, то есть благоприятствует вы-

живанию вида. Без этого духовного вооружения не только общества приобретают тенденцию к распаду, но и составляющие их индивидуумы перестают держаться за жизнь. «Разрушение религии» у примитивных народов всегда рассматривается специалистами как основная причина их гибели при столкновении с цивилизацией белых» (150, с. 8).

Чайлд заканчивает:

«Очевидно, человеческое общество "не хлебом единым живо"» (150, с. 9).

Примером, отчасти относящимся к той же области явлений, но в то же время возвращающим нас к основной теме нашего исследования, является падение рождаемости среди индейцев гуарани в государстве иезуитов в Парагвае, заставлявшее иезуитов применять разнообразные меры давления на индейцев в надежде увеличить прирост населения. Естественно предположить, что и драконовские законы против абортов в государстве инков были связаны с падением там рождаемости: государство обычно принимает подобные меры с целью затормозить сокращение населения. Наконец, не следует ли поставить в один ряд с этими явлениями и то, что русские, бывшие в начале века самой быстрорастущей нацией Европы, сейчас едва ли поддерживают свою численность?

Мы начали с примера, когда можно проследить на опыте, к каким последствиям приводит воплощение в жизнь одного положения социалистического идеала: уничтожения семьи. Другие примеры иллюстрируют влияние, которое может оказать на общество частичное разрушение его духовной структуры: культуры, религии, мифологии. Что же сказать о такой мыслимой ситуации, когда социалистический идеал полностью воплотится во всем мире (а, по-видимому, лишь завоевав весь мир, он и способен осуществиться до конца)? Вряд ли можно сомневаться, что те же тенденции нашли бы тогда свое полное проявление в вымирании всего человечества.

Этот вывод можно конкретизировать двумя способами, которые, впрочем, друг другу не противоречат. Мы можем, **во-первых,** рассматривать наш мысленный эксперимент как **предельную ситуацию,** которая, быть может, никогда не реализуется. Подобно тому, как в математике понятие бес-

конечности проясняет свойства неограниченно растущих последовательностей чисел, так и этот «предельный случай» исторического развития раскрывает основную тенденцию социализма: он враждебен человеческой личности не только как категории, но в идеале — и самому ее существованию. **Во-вторых,** можно допустить, что «предельный случай» (то есть полная победа в жизни социалистических идеалов) может оказаться достижимым: ничто не доказывает, что есть какая-то граница, дальше которой социалистические принципы воплощены в жизнь быть не могут, — по-видимому, все зависит лишь от глубины кризиса, который может настигнуть человечество. В таком случае можно рассматривать смерть человечества как ИТОГ, к которому ведёт развитие социализма.

Здесь мы подходим к наиболее глубокому вопросу из всех многочисленных вопросов, которые порождает социализм: как могло возникнуть и в течение тысячелетий захватывать громадные массы людей учение, ведущее к такой цели? Ответ на этот вопрос в значительной мере зависит от того, как смотреть на взаимоотношение социалистической идеологии и ее итога, который мы выше реконструировали. Независимы ли они совершенно друг от друга, как, например, улучшение условий жизни и кризис перенаселения, который оно вызывает? — каковы бы ни были катастрофические последствия демографического взрыва, вызвавшая его деятельность направлялась ведь совсем другими, прямо противоположными мотивами. Или же в самых основах социалистической идеологии есть черты, внутренне связывающие ее с тем, что мы дедуцировали как практический результат ее бескомпромиссного осуществления: смертью человечества? Ряд аргументов заставляет нас склониться ко второй точке зрения.

Прежде всего — это то настроение гибели и разрушения мира, которым буквально пропитано большинство социалистических учений и движений. Для громадного их числа именно это настроение и составляло основную внутреннюю мотивировку. Типичным является учение таборитов, согласно которому начинается новый век, в который отменяется Христов закон милосердия, и каждый верный должен омыть руки в крови безбожников. Оно ярко отражено в одной рукописи чешских пикардов, получившей известность вплоть до Северной Франции. Рукопись заканчивается так:

«Каждый пусть опояшется мечом, и брат пусть не ща-

дит брата, отец — сына, сын — отца, сосед — соседа. Убейте их всех одного за другим, чтобы немецкие еретики бежали толпами и мы истребили бы на этом свете барыш и алчность духовенства. Так мы исполним седьмую заповедь Бога по словам апостола Павла: «алчность — это идолопоклонство», а идолов и идолопоклонников следует убить, чтобы омыть руки в их проклятой крови, как учил нас Моисей примером и в своих книгах, ибо что там написано, то написано нам в поучение» (16, с. 140).

Те же мотивы господствуют в анабаптистской революции — у Мюнцера или в Мюнстере. Позже они возрождаются одновременно с новым подъемом социалистических движений и вновь столь же ярко проявляются в социалистически-нигилистическом движении в XIX в. Так, в прокламации «Принципы революции» Бакунин писал:

«Поэтому по строгой необходимости и справедливости мы должны посвятить себя целиком и полностью неудержимому, неотступному разрушению, которое должно так долго расти crescendo, пока ничего не останется от существующих социальных форм» (95, с. 361).
«Мы говорим: полнейшее разрушение несовместимо с созиданием, поэтому оно должно быть абсолютным и исключительным. Нынешнее поколение должно начинать с настоящих революций. Оно должно начать с полного изменения всех социальных условий жизни, это значит, что нынешнее поколение должно слепо разрушить все существующее до основания с одной мыслью: «поскорее и побольше» (95, с. 361).
«Хотя мы не признаем никакой другой деятельности, кроме как дело разрушения, мы все же держимся того мнения, что форма, в которой эта деятельность проявляется, может быть чрезвычайно многообразна. Яд, кинжал, петля и тому подобное. Революция благословляет все в этой борьбе в равной мере» (95, с. 363).

Поразительно, что пафос разрушения являлся здесь единственной мотивировкой, упоение им было единственной наградой, которая перевешивала все жертвы. Ведь повторяли же Бакунин и Нечаев неустанно:

«Революционер — человек обречённый» (151, с. 468).

Гибель среди всеобщего разрушения — это и была субъективно окончательная цель, то притягательное, чем Бакунин и Нечаев манили своих сторонников. Никакие высшие чувства не могли питать эту деятельность, ибо они-то и отрицались:

«Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести должны быть задавлены в нем (революционере) единою холодною страстью революционного дела. Он не революционер, если ему чего-либо жалко в этом мире. Он знает только одну науку — науку разрушения. Он живет в нем (мире) только с целью его полнейшего, скорейшего разрушения» (151, с. 468-470).

Даже мечты о том светлом будущем, ради которого производилось все это разрушение, не могли служить стимулом и прямо запрещались:

«И так как нынешнее поколение само находилось под влиянием этих гнуснейших условий жизни, которые оно теперь разрушает, созидание не должно быть его задачей, а задачей тех чистых сил, которые возникнут в дни обновления. Омерзительность современной цивилизации, в которой мы выросли, лишила нас способности воздвигать райские строения будущей жизни, о которой мы можем иметь лишь туманные представления, в то время как мысли заняты совершенно противоположными неприятными материями. Для людей, готовых начать практически дело революции, мы считаем преступными эти мысли о туманном будущем, так как они препятствуют делу разрушения и задерживают начало революции... Для практического дела это бесполезное духовное растление...» (95, с. 361).

Широко распространено мнение, что ряд черт, так ярко проявляющихся в социалистически-нигилистическом движении: стремление к полному разрушению окружающей жизни, пренебрежение к моральным категориям, заговорщический характер, установка на террор — являются его исключительной особенностью и что именно они отличают его от его антипода — марксистского социализма. Иногда этот взгляд дополняют другим, согласно которому большевизм — это типично русское явление, наследие Нечаева и Бакунина и извращение марксизма. Такое мнение было высказано, на-

пример, Каутским в его книгах (103 и 152), опубликованных в 1919 и 1921 гг. (Каутский сообщает, впрочем, что сходные мысли высказывала Р. Люксембург еще в 1904 г.). Обычно при этом стремятся объяснить поразительное совпадение идеологии и практики большевизма со многими высказываниями Маркса и Энгельса тем, что эти высказывания были для последних не характерны, что эти высказывания противоречат их основным идеям. (Однако здесь мнения расходятся, и той центральной частью марксизма, которую большевизм извратил, Каутский считает поздние работы классиков, появившиеся после революции 1848 г., а современные социалисты, например, Фром или Сартр, — самые ранние, так что Сартр говорит даже о работах Маркса, предшествовавших «злосчастной встрече Маркса с Энгельсом»).

Такая точка зрения вряд ли может выдержать сопоставление с фактами. Нигилизм бакунинского направления и марксизм развились из одного и того же источника. Различия между ними, объясняющие, в частности, почему Бакунин оказал на дальнейшую историю гораздо меньшее влияние, чем Маркс и Энгельс, заключаются не в том, что марксизм отказался от некоторых черт бакунинского нигилизма, а в том, что он добавил к ним некоторые новые, и притом очень существенные. Марксизм основывается на том же психологическом фундаменте: бескомпромиссно-враждебном отношении, жгучей ненависти к окружающей жизни, допускающем лишь один выход — ее полное уничтожение. Но он находит средство перевести это чисто субъективное мироощущение в другую, более объективную плоскость. Как настоящий художник не дает своим страстям вырываться наружу, но перерабатывает их в произведения искусства, так же марксизм осуществил трансформацию стихийно-разрушительных эмоций, правивших Нечаевым и Бакуниным, в имеющие несравненно более объективный и поэтому принудительный вид концепции подчиненности человека «имманентным законам или диалектике производства».

Но мироощущение, на котором возведено строение марксизма, — то же, что у Нечаева и Бакунина. Это особенно ярко видно по произведениям Маркса и Энгельса, написанным для узкого круга партийных сотрудников, а особенно по их переписке (XXI-XXIV тт. Собрания сочинений, 3. Иначе как в русском переводе, полный текст писем, кажется, нигде не издан). Здесь мы встречаем то же чувство омерзения и кипящей ненависти, направленное на всю окружающую жизнь. Оно начинается с собственных **родителей.**

«Мой старик должен будет мне за это дорого заплатить, и наличными деньгами». — Энгельс Марксу, 26 II. 1851. «Старик твой — сволочь». — Маркс Энгельсу, XI. 1848. «С моей старухой ничего нельзя поделать, пока я сам не сяду ей на шею». — Маркс Энгельсу, 13. IX. 1854. Распространяется на **близких друзей** («У старой собаки чудовищная память на всякие такие гадости». — О Гейне, Маркс Энгельсу, 17. I. 1855), **ближайших партийных товарищей** (В. Либкнехт обычно именуется осел, скотина, животное и, как таковое, даже — «оно». Напр., Маркс Энгельсу, 10. VIII. 1869), **свою партию** («Какое значение имеет «партия», то есть банда ослов, слепо верящих в нас, потому что они нас считают равными себе, для нас, перестающих узнавать себя, когда мы начинаем становиться популярными? Воистину мы ничего не потеряем от того, что нас перестанут считать «истинным и адекватным выражением» тех ограниченных собак, с которыми нас свели вместе последние годы». — Энгельс Марксу, 13. II. 1851), **пролетариат** («...глупый вздор насчет того, как он вынужден защищать меня от той бешеной ненависти, которую питают ко мне рабочие (то есть болваны)», Маркс Энгельсу, 18. V. 1859), **демократию** («стая новой демократической сволочи», Маркс Энгельсу, 10. II. 1851, «Демократические собаки и либеральные негодяи», Маркс Энгельсу, 25. II. 1859), **народ** («Ну, а **любить** ведь нас никогда не будет демократическая, красная или даже коммунистическая чернь», Энгельс Марксу, 9. V. 1851) и даже **человечество** («у меня ни одна душа не бывает, и это меня радует, ибо здешнее человечество может меня... Сволочь! Привет. Твой К. М.» — Маркс Энгельсу, 18. VI. 1862). Именно **тактика** на основе этого восприятия жизни вырабатывается очень близкая к Нечаевско-Бакунинской. Если Каутский в цитированных выше книгах обвиняет Бакунина в том, что он руководил партией, главой которой сам себя назначил, то он мог бы вспомнить письмо Маркса Энгельсу от 18. V. 1859: «Я заявил им напрямик: наш мандат представителей пролетарской партии мы получили не от кого иного, **как от самих себя.** И он подтверждён за нами исключительной и всеобщей ненавистью, которою дарят нас все фракции старого света и все партии. Можешь себе представить, как эти болваны были огорошены». Упрекая Бакунина в заговорах, ему следовало бы иметь в виду письмо Энгельса Марксу от 16. IX. 1868: «Метод — заниматься пустяками в публичных заседаниях, а настоящее дело делать потихоньку — оправдался блестяще». А говоря о том, что идеи террора были заблуждениями молодых Маркса и Энгельса, надо

было бы как-то объяснить, почему в «Анти-Дюринге» Энгельс пишет: «Лишь со вздохами и стонами допускает он (Дюринг — авт.) возможность того, что для ниспровержения эксплуататорского хозяйничанья понадобится, может быть, насилие — к сожалению, изволите видеть, ибо всякое применение насилия деморализует того, кто его применяет. И это говорится, несмотря на тот высокий нравственный и идейный подъём, который бывал следствием всякой победоносной революции» (98, с. 185). Каким образом в предисловии к «Истории Крестьянской войны в Германии» Энгельс ставит современным немцам в пример «здоровый вандализм» крестьянской войны, а в письме к Бебелю говорит: «Но если мы, благодаря войне, преждевременно станем у власти, то техники будут нашими специальными противниками и будут обманывать и предавать нас, где только смогут. Нам придется применять террор...» (3, т. XXVIII, с. 365). Хотя нельзя, конечно, отрицать, что эти идеи возникли уже в самом начале деятельности будущих классиков марксизма: «Это, по крайней мере, лучшее, что нам остаётся, пока мы вынуждены пользоваться еще пером и не можем воплощать наши идеи в действительность руками или, если это необходимо, кулаками» (Энгельс — Марксу 18. XI. 1844). И ведь Каутский, несомненно, знал все эти и многие другие места — он участвовал в редактировании немецкого издания писем Маркса и Энгельса, в котором большинство подобных высказываний было элиминировано редакцией. В его книгах явно видно, что именно вселяло у него такую неприязнь к большевизму и желание любой ценой доказать, что он извращает марксизм. Это удивительная заразительность большевистских идей, их распространение в западных социалистических партиях, возрождающее старые страхи Энгельса о «русском засилии» (тогда — Бакунинском) в Интернационале.

Другим звеном, связывающим социалистическую идеологию с идеей гибели человечества, является представление о неизбежной смерти человечества, присутствующее во многих социалистических учениях. Мы видели, например, что у катаров, в учении которых были представлены идеи социалистического характера, существовало представление, согласно которому после того, как павшие ангелы освободятся от материального плена, остальные люди погибнут, и весь материальный мир погрузится в первозданный хаос. В качестве другого примера приведем взгляд трех наиболее видных идеологов социализма, Сен-Симона, Фурье и Энгельса, на бу-

дущее человечества. В книге Сен-Симона «Труд о всемирном тяготении» имеется раздел «О будущем человеческого рода». Там подробно и с большим чувством описывается гибель человечества, причем для большего эффекта события излагаются в порядке, обратном хронологическому, как пущенная в обратную сторону кинолента.

> «Наша планета имеет тенденцию к высыханию».
>
> «На основании этих наблюдений геологи неизбежно приходят к заключению, что наступит эпоха, когда наша планета совершенно высохнет. Очевидно, что в эту эпоху она станет необитаемой, и, следовательно, начиная с известного времени человеческий род будет постепенно иссякать».
>
> «С описания мертвой земли должно начаться сочинение, проспект которого здесь дается».
>
> «Раздел второй. В начале этого раздела мы дадим картину ощущений последнего человека, умирающего после того, как проглотил последнюю каплю воды на земном шаре; мы покажем, что ощущение смерти будет для него гораздо тяжелее, чем для нас, потому что его личная смерть будет совпадать со смертью всего человеческого рода. Затем от морального состояния последнего человека мы перейдем к исследованию морального состояния остатков человеческого рода до того времени, когда он увидит начало своего разрушения и когда проникнется убеждением, что оно неизбежно, убеждением, которое парализует у него всякую нравственную энергию и уподобит его тем людям, о которых будет говориться во втором разделе книги о прошлом человеческого рода, желания у этих людей будут те же, что и у других животных» (153, с. 275-276).

Любопытно, что свое сочинение Сен-Симон начинает именно с этой картины, полагая, по-видимому, что так создается фон, на котором будет более ясным смысл и дух его системы.

Энгельс не только рисует картину смерти всего живого, но и вообще рассматривает смерть как другую сторону — или цель — жизни:

> «Уже и теперь не считают научной ту физиологию, которая не рассматривает смерти как существенного мо-

мента жизни, которая не понимает, что **отрицание** жизни по существу заложено в самой жизни так, что жизнь всегда мыслится в отношении к своему неизбежному результату, заключающемуся в ней неизбежно в зародыше — смерти. Диалектическое понимание жизни именно к этому и сводится» (3, т. XIV, с. 399).

И более коротко:

«Жить — значит умирать».

Картина конца принадлежит к числу наиболее ярких страниц публицистики Энгельса:

«Но всё, что возникает, достойно гибели. Пройдут миллионы лет, народятся и сойдут в могилу сотни тысяч поколений, но неумолимо надвигается время, когда истощающаяся солнечная теплота не сумеет уже растапливать надвигающийся с полюса лед, когда все более и более скучивающееся у экватора человечество перестанет находить и там необходимую теплоту, и Земля — застывший, мертвый шар, подобно луне, — будет кружить в глубоком мраке вокруг тоже умершего солнца, на которое она, наконец, упадет. Другие планеты испытают ту же участь, иные раньше, иные позже Земли; вместо гармонически расчлененной, светлой, теплой, солнечной системы останется холодный, мертвый шар, продолжающий идти своим одиноким путем в мировом пространстве. И судьба, постигшая нашу солнечную систему, должна раньше или позже постигнуть все прочие системы нашего мирового острова, должна постигнуть системы всех прочих мировых островов, даже те, свет от которых никогда не достигнет Земли, пока еще существует на ней человеческий глаз, способный воспринять его» (3, т. XIV, с. 488-489).

Фурье, который в других случаях, казалось бы, демонстрирует такую незатейливую приверженность к жизни и жизненным благам, тоже отдал должное этой идее. «Таблицу социального движения», охватывающую все прошлое и будущее Земли, он заканчивает так:

«Конец ЖИВОТНОГО И РАСТИТЕЛЬНОГО ЦАРСТВА ПОСЛЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПРИМЕРНО 80 000 ЛЕТ.

(Духовная смерть земного шара; конец вращения оси; опрокидывание полюсов на экватор; фиксация на солнце; естественная смерть; падение и распад в млечном пути)».

Хотя Энгельс предсказывает конец жизни на Земле на основании совсем других материальных причин, чем Фурье, основная мысль последнего вызывает у него явное одобрение:

«Фурье, как мы видим, так же мастерски владеет диалектикой, как и его современник Гегель. Так же диалектически он утверждает, в противовес фразам о способности человека к неограниченному совершенствованию, что каждый исторический фазис имеет не только свою восходящую, но и нисходящую линию, и этот способ понимания он применяет к будущему всего человечества. Подобно тому, как Кант ввел в естествознание идею о будущей гибели Земли, так Фурье ввел в понимание истории идею о будущей гибели человечества» (98, с. 264).

Обратим внимание на то, сколь противоположно это представление о гибели человечества концепции «конца мира», содержащейся в некоторых религиях, например, христианстве. Религиозное представление о «конце мира» подразумевает, по существу, его переход в некоторое иное состояние, после того, как человеческая история достигла своей цели. Социалистическая же идеология выдвигает идею полного уничтожения человечества, проистекающего из некоторой внешней причины и лишающего историю какого-либо смысла.

Новое сплетение социалистической идеологии с идеями смерти и гибели возникло в работах Г. Маркузе, оказавших исключительно большое влияние на левое движение последних десятилетий. И в этом вопросе Маркузе тоже следует Фрейду. Согласно взглядам Фрейда (впервые высказанным в статье «По ту сторону принципа удовольствия»), человеческая психика сводится к проявлениям двух основных инстинктов: инстинкта жизни или Эроса и инстинкта смерти или Танатоса (или принципа Нирваны). Оба они являются общебиологическими категориями, фундаментальными свойствами живого вообще. При этом инстинкт смерти есть проявление общей «инерции» или тенденции органической жизни к возвращению в более элементарное состояние, из которого

они были выведены внешним возмущением; а роль инстинкта жизни сводится к тому, чтобы живое существо избегало всех путей возвращения в неорганическое состояние, кроме того, который в нем имманентно заложен. В эту концепцию Маркузе вносит бо́льший социальный элемент, утверждая, что инстинкт смерти проявляется как стремление освободиться от напряженности, избавиться от страдания и неудовлетворенности, которые, в частности, порождаются и социальными факторами. В предлагаемой им утопии, как считает Маркузе, эти цели могут осуществиться. Он описывает это новое состояние чрезвычайно общо, используя мифологическую символику. Прометею как герою репрессивной культуры он противопоставляет Нарцисса и Орфея — носителей тех принципов, на которых строится его утопия. Они символизируют

> «наступление удовольствия, остановку времени, поглощение смерти; молчание, сон, ночь, рай — принцип Нирваны не как смерть, но как жизнь» (119, с. 164).
>
> «Орфически-Нарцистические образы взрывают ее (реальность — авт.); они не устанавливают «образа жизни»; они подчинены подземному миру и смерти» (119, с. 165)

О Нарциссе:

> «Если его эротизм сродни смерти и приносит смерть, то покой, сон и смерть не разрываются болезненно и не различаются: принцип Нирваны властвует на всех этих стадиях» (119, с. 167).

Чем меньше будет разница между жизнью и смертью, тем слабее будут разрушительные проявления инстинкта смерти.

> «Инстинкт смерти функционирует как принцип Нирваны: он стремится к состоянию «постоянного удовлетворения», где не испытывается никакая напряженность — состоянию без потребностей. Эта тенденция инстинкта приводит к тому, что его **разрушительные** проявления минимизируются по мере того, как он приближается к такому состоянию» (119, с. 234).
>
> «... с точки зрения инстинкта, конфликт между жизнью и смертью тем меньше, чем более приближается состояние удовлетворения» (119, с. 235).

Вот как этот взгляд интерпретируется более конкретно:

«...философия, не выступающая в качестве подручной угнетения, отвечает на факт смерти Великим Отказом, отказом Орфея-освободителя. Смерть может стать признаком освобождения. Необходимость смерти не отрицает возможности конечного освобождения. Как и другие необходимости, она может сделаться разумной — безболезненной. Люди могут умирать без тревоги, если они будут знать, что то́, что́ они любят, защищено от страдания и забвения.После завершенной жизни они могут сами принимать решение о своей смерти — в избранный ими самими момент» (119, сс. 236-237).

Наконец, существует еще один аспект, в котором идея смерти человечества так соединяется с социалистической идеологией, что подчиняет себе индивидуальные судьбы участников социалистических движений. Пример этого можно видеть уже в движении катаров, где явные социалистические тенденции соединялись с практикой ритуальных самоубийств. Ренсимен (11) считает, что их идеалом было самоубийство всего человечества: или непосредственно, или же путем невоспроизведения. В тот же ряд явлений можно поставить и самоубийство аббата Мелье, столь тесно связанное с его общим мировоззрением, что мыслями о нем он закончил свою книгу:

«Мертвых, с которыми я собираюсь идти одной дорогой, не тревожит уже ничто, их уже ничто не заботит. Этим **ничто** я тут и закончу. Я и сам сейчас не более как ничто, а вскоре и в полном смысле буду ничто».

Особенно же ярко проявилась такая психология в русском революционном движении. В статье «Об интеллигентской молодежи», помещенной в сборнике «Вехи», А. С. Изгоев писал:

«Каких бы убеждений ни держались различные группы русской интеллигентной молодежи, в конечном счете, если глубже вдуматься в ее психологию, они движутся одним и тем же идеалом... Этот идеал — глубоко личного, интимного характера и выражается в стремлении к смерти, в желании себе и другим доказать, что я не боюсь смерти и готов постоянно ее принять. Вот, в сущ-

ности, единственное и логическое, и моральное обоснование убеждений, признаваемое нашей революционной молодежью в лице ее наиболее чистых представителей» (154, с. 116).

Изгоев обращает внимание на то, что градация «левизны» политических течений, как они оцениваются интеллигенцией — меньшевики, большевики, эсэры, анархисты, максималисты, — не вытекает из их программ.

«Ясно, что критерий "левости" лежит в другом. "Левее" тот, кто ближе к смерти, чья работа "опаснее"' не для общественного строя, с которым идет борьба, а для самой действующей личности» (154, с. 117).

Он цитирует максималистскую брошюру:

«Мы повторяем: крестьянин и рабочий, когда ты идешь бороться и **умирать** в борьбе, иди и борись и **умирай,** но за свои права, за свои нужды». Вот в этом «иди и умирай» и лежит центр тяжести» (154, с. 117).
«Но ведь это есть не что иное, как самоубийство, и бесспорно, что в течение многих лет русская интеллигенция являла собой своеобразный монашеский орден людей, обрекших себя на смерть, и притом на возможно быструю смерть» (154, с. 117-118).

Действительно, воспоминания террористов того времени передают какую-то странную атмосферу экстаза, постоянно смешивающегося с мыслями о смерти. Вот для примера несколько отрывков из воспоминаний Б. Савинкова о его товарищах по покушению на Плеве (155). Один из них — Каляев.

«Каляев любил революцию так глубоко и нежно, как любят ее только те, кто отдает за нее свою жизнь».
«К террору он пришел своим, особенным, оригинальным путем и видел в нем не только наилучшую форму политической борьбы, но и моральную, быть может, религиозную жертву».

Каляев говорил:

«Ведь с.-р. без бомбы уже не с.-р.».

Другим участником был Сазонов.

«Он почувствовал за широтою Каляева силу, за его вдохновенными словами — горячую веру, за его любовью к жизни — готовность пожертвовать этой жизнью, более того. — страстное желание такой жертвы».
«Для него (Сазонова — авт.) террор тоже прежде всего был личной жертвой, подвигом».

После совершения убийства, из тюрьмы, Сазонов писал своим товарищам:

«Вы дали мне возможность испытать нравственное удовлетворение, с которым ничто в мире не сравнимо... Едва я пришел в себя после операции, я облегченно вздохнул. Наконец-то, кончено. Я готов был петь и кричать от восторга».

Третьей участницей была Дора Бриллиант.

«Террор для нее, как и для Каляева, окрашивался прежде всего жертвой, которую приносит террорист».
«Вопросы программы ее не интересовали. Быть может, из всей политической деятельности она вышла с известной степенью разочарования. Ее дни проходили в молчании, в молчаливом и сосредоточенном переживании той внутренней муки, которой она была полна. Она редко смеялась, и даже при смехе глаза ее оставались строгими и печальными. Террор для нее олицетворял революцию, весь мир был замкнут в боевой организации».

Савинков приводит разговор накануне покушения.

«Приехала Дора Бриллиант. Она долго молчала, глядя прямо перед собой своими черными опечаленными глазами. — Веньямин! — Что? — Я хотела вот что сказать... Она остановилась, как бы не решаясь окончить фразу. — Я хотела... Я хотела еще раз просить, чтобы мне дали бомбу. — Вам? Бомбу? — Я тоже хочу участвовать в покушении. — Послушайте, Дора... — Нет, не говорите... Я тоже хочу... Я должна умереть...» *

---

* «Я знаю, что он был одержим идеей смерти», — рассказывает Сартр об известном левом деятеле Низане. «Он был в СССР и говорил об этом со своими советскими товарищами, и он мне говорил, вернувшись, — революция, которая не дает нам одержимости смертью — это не революция. Это не глупо» (143, с. 81).

Длинный ряд подобных примеров заставляет предположить, что вымирание и — в пределе — смерть человечества не есть лишь случайное, внешнее последствие воплощения социалистического идеала, но как тенденция является органической и основной частью социалистической идеологии, более или менее сознательно воспринимается ее последователями и даже вдохновляет их.

Смерть человечества является не только мыслимым результатом торжества социализма — она составляет цель социализма.

Один читатель моей более ранней работы (156), в которой я высказал эту точку зрения на социализм, обратил мое внимание на то, что она уже содержится в «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевского. Правда, непосредственно слова Достоевского относятся к идее католицизма, но он считал социализм развитием католичества, исказившего учение Христа (этот взгляд содержится в его статьях в «Дневнике писателя»). Да и та картина жизни, которую как идеал рисует Великий Инквизитор, поразительно напоминает Платона или Кампанеллу:

> «О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся».
> «Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, невинными плясками».
>
> «И не будет у них никаких тайн от нас. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей — судя по их послушанию, — и они будут нам покоряться с весельем и радостью» *.

И вот как раз Великий Инквизитор понимает ту конечную цель, ради которой будет построена эта жизнь:

> «...Он видит, что надо идти по указаниям умного духа, страшного духа смерти и разрушения, а для того принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и притом обманывать их всю до-

* В письмах Достоевский говорит, что в «Легенде о Великом Инквизиторе» хотел показать основу, «синтез» взглядов современных ему социалистов. См., например, «Былое» № 15, 1919 г.

рогу, чтобы они как-нибудь не заметили, куда их ведут» (157, с. **325-327**).

§ 6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Это парадоксальное явление можно понять только предположив, что идея смерти человечества может быть привлекательна людям, что стремление к самоуничтожению, хотя бы как одна из многих тенденций, играет роль в истории человечества. И такая гипотеза действительно находит много подтверждений, причем в явлениях, играющих существенную роль в духовной жизни человечества, каждое из которых и само, независимо от социализма, естественно приводит к подобному выводу. Сейчас мы приведем некоторые из них.

Те явления, на которые мы хотим обратить внимание, относятся к грандиозному и древнему религиозно-философскому течению: **пессимизму** или **нигилизму**. В различных вариантах этих учений либо смерть человечества и гибель вселенной рассматривается как желательная цель мирового процесса; либо — основной сущностью мира объявляется Ничто, а целью ставится постижение всего сущего как его отражения. В. Соловьев, посвятивший понятию пессимизма статью (109, т. X, с. 254-258), выделяет **безусловный пессимизм**, который соответствует интересующему нас течению. Его первое полное выражение содержится в буддизме. В той же статье Соловьев характеризует буддизм как учение о «четырех благородных истинах»:

> «1) существование есть **мучение**, 2) причина его есть безмысленное **хотение**, не имеющее ни основания, ни цели, 3) избавление от мучительного существования возможно через уничтожение всякого хотения, 4) путь такого избавления ведет через **познание** связи явлений и соблюдение совершенных нравственных заповедей, данных Буддой, а конец его есть Нирвана, полное «погашение» бытия» (109, т. X, с. 254).

Является ли Нирвана (буквально «угашение») действительно переходом в «ничто»? Взгляды самого Будды на этот вопрос истолковывались по-разному. Макс Мюллер, например, считал, что Нирвана для самого Будды есть завершение, а не уничтожение бытия, полагая, что религия, предлагающая **ничто** в качестве конечной цели, не могла бы существовать.

Г. Ольденберг в своей книге (158) посвящает раздел рассмотрению этого вопроса. Он приводит ряд рассказов, характеризующих отношение Будды к тому, существует ли Я и что такое Нирвана. Содержание их одно: Будда отказывается отвечать на такие вопросы, своим авторитетом запрещает ученикам размышления об этом. Но какой смысл сквозит в этих ответах? Автор считает:

> «Если Будда избегает отрицать существование Я, то делает это лишь для того, чтобы не смутить недальновидного слушателя. В этом отрицании вопроса касательно бытия или небытия Я сквозит именно ответ, к какому неизбежно приводят все посылки буддийского учения: Я (воистину) не существует. Или, что одно и то же: Нирвана — это просто уничтожение».
> «Но понятно, что мыслители, постигшие и усвоившие себе это воззрение, не желали возвести его в официальный догмат буддийской общины».
> «...официальное церковное учение остановилось на том, что по вопросам: существует ли Я, живет или не живет по смерти Совершенный Святой — Великий Будда не дал никакого поучения» (158, с. 227).

То, что Будда оставил без ответа вопросы о существовании Я и о природе Нирваны, — естественно привело к различным толкованиям этой проблемы в рамках буддизма. Две основные буддийские секты — хинаяна и махаяна — дают на вопрос о Нирване противоположные ответы. В хинаяне Нирвана считается прекращением деятельности сознания. Современный индийский автор так характеризует учение хинаяны:

> «В хинаяне Нирвана истолковывается негативно, как угасание всякого бытия» (159, с. 506).
> «Этот взгляд отражает усталость и отвращение к нескончаемой борьбе за становление, выражает облегчение, находимое в простом прекращении всяких усилий. Хинаяна не является обычной доктриной. Ее вдохновляет своего рода ненависть к миру» (159, с. 505).

В махаяне Нирвана понимается как слияние с бесконечным, с Великой Душой вселенной, но не отождествляется с уничтожением существования.

Однако именно к направлению махаяны принадлежал

Нигарджуна (живший где-то около начала нашего летосчисления), последователей которого — мадхьямиков — иногда называют нигилистами. Он исходит из положения, согласно которому то, что непонятно, — не реально. И доказывает затем, что непонятны, необъяснимы: движение и покой, время, причинность, понятия части и целого, душа, Я, Будда, Бог и вселенная.

> «Нет Бога вне вселенной, и нет вселенной вне Бога, и оба они в одинаковой степени — только видимость» (159, с. 561).
>
> «Нет смерти, нет рождения, нет различия, нет постоянства, нет множества, нет входящего, нет уходящего» (159, с. 562).
>
> «... все вещи имеют характер пустоты, они не имеют ни начала, ни конца, к ним не применимы моральные категории, они несовершенны и не совершенны, поэтому, о Сарипутта, эта пустота не имеет ни формы, ни восприятия, ни названия, ни понятия, ни знания» (159, с. 563).

В Китае к направлению нигилизма можно отнести философию Лао-цзе (VI в. до Р. Х.) (учение о **тао** или дао, то есть пути). В ней мы встречаем проповедь прекращения всякой активности, остановки всех форм движения: *

> «Единственная вещь, которой я боюсь, — это быть деятельным».
>
> «Человек, знающий тао, не говорит: тот, кто замыкает свои уста, он закрывает уши и глаза, он подавляет свою деятельность, он отрешается от всех связей, он умеряет свой свет, он уподобляется идиотам: тогда можно сказать, что он похож на тао; он недоступен для милости и для немилости, для выгоды и для убытка, для чести и бесчестья. поэтому-то он и есть самый почетный человек во всей вселенной».
>
> «Тот, кто знает тао, не может быть ученым, а тот, кто учен, не знает тао».
>
> «Если человек избавится от света ума, то он может стать свободным от всякой немощи».
>
> «Откажись от ученья и избавишься от печали».

---

* Толкование произведения Лао-цзе «Тао-те кинг» очень существенно зависит от его перевода. Мы используем цитаты в переводе В. Соловьева (109, т. VI, с. 118-122), который, в свою очередь, пользовался французским переводом S. Julien, Paris, 1842.

«Когда люди потеряли тао, они приобрели добродетель; потеряв добродетель, приобрели человеколюбие; потеряв человеколюбие, приобрели справедливость; потеряв справедливость, приобрели вежливость; потеряв вежливость, приобретают насилие».

«Если вы откажетесь от мудрости и бросите благоразумие, то народ станет во сто крат счастливее; если вы откажетесь от человеколюбия и бросите справедливость, то народ вернется к сыновнему благочестию и к родительской любви; если вы откажетесь от уменья и бросите приобретенье, в народе исчезнут воры и разбойники».

«Если бы я управлял народом, то я заставил бы его вернуться к употреблению тесемок с узлами» *.

«Мудрый и святой человек постоянно и всячески заботится о том, чтобы сделать народ вполне невежественным и лишенным желаний. Он старается, чтобы люди знающие не смели действовать, он ко всему прилагает бездействие, и тогда всё управляется самым лучшим образом».

«Все вещи на свете родились из бытия, само же бытие родилось из небытия».

«Разрушение в небытие — вот движение тао, немощь — вот действие тао». «Тао есть пустота».

В другом духе настроение «безусловного пессимизма» выражено в древнескандинавской мифологии, известной нам по собранию песен «Старшей Эдды» (160). Там (и особенно в песне «Прорицание Вельвы») мы видим картину мира, где правят боги, олицетворяющие силы порядка и жизни, а стихийные и разрушительные начала, воплощенные в Волке, сыне Локи, скованы волшебной сетью. Но в назначенный час Волк вырывается и пожирает солнце, мировой Змей подымается со дна океана и побеждает бога Тора. По морю плывет корабль, построенный из ногтей мертвецов: он везёт великанов, вступающих в бой с богами. Все люди гибнут, небо раскалывается, земля тонет в море, и звезды срываются с неба. (Заключительные строфы этой песни, рисующие рождение нового мира, столь резко расходятся с остальным ее содержанием, что кажется правдоподобным мнение тех исследователей, которые видят в них позднейший текст, возникший, быть может, под влиянием христианства).

* То есть отменил письменность. И это за 2500 лет до Г. М. Энценсбергера!

Возвращаясь к статье Соловьева о пессимизме, мы находим там среди европейских представителей этого течения — Шопенгауера и Гартмана. Шопенгауер считает основной, не сводимой к другим, сущностью мировую волю. Но одновременно всякая воля есть хотение, не удовлетворённое, раз оно стимулирует проявление воли, а значит — страдание. Единство мира постигается в сострадании, которое, углубляясь, ведет к постижению мира как постоянного страдания.

> «Воля теперь отвращается от жизни. Человек достигает состояния добровольного отречения, резиньяции, истинного равнодушия и совершенного безволия. Его воля обращается, не утверждает более его собственное, в явлении отражающееся, существо, а отрицает его» *.

Целью этого процесса является Ничто, достигаемое через свободный отказ от воли.

> «Нет воли — нет представления, нет мира. Перед нами, конечно, остается только ничто. Но то, что противится этому переходу в ничтожество — наша природа — есть ведь только эта самая воля к существованию, составляющая нас самих, как и наш мир. Что мы так страшимся ничтожества или, что то же, так хотим жить — означает только, что мы сами не что иное, как это хотение жизни, и ничего не знаем, кроме него. Поэтому то, что останется по совершенном уничтожении воли, для нас, которые еще полны волей, есть, конечно, ничто; но и наоборот, для тех, в которых воля обратилась и отреклась от себя, для них этот наш столь реальный мир, со всеми его солнцами и млечными путями — **есть ничто»**.

К этой концепции Гартман добавляет идею, что мировой процесс начался первичным неразумным актом воли и состоит в постепенной подготовке уничтожения действительного бытия. Его целью является возвращение в небытие, осуществляемое коллективным самоубийством человечества и уничтожением мира, для чего развитие техники дает соответствующие возможности.

Понятие Ничто, пришедшее в философию из богословия через систему Гегеля, играет в ней в течение XIX в. все большую роль, чтобы в XX в. стать одной из немногих

---

* **Welt als Wille und Vorstellung.** Цитаты в переводе В. Соловьева (109, т. I, с. 93).

центральных философских концепций. Например, Макс Штирнер заканчивает свою знаменитую книгу «Единственный и его собственность» словами:

> «Я — **собственник** моей мощи, и только тогда становлюсь таковым, когда я сознаю себя **Единственным.** В **Единственном** даже собственник возвращается в свое творческое ничто, из которого он вышел. Всякое высшее существо надо мной, будь это бог, или человек, ослабляет чувство моей единичности, и только перед ослепительными лучами солнца этого сознания бледнеет оно. Если я построю свое дело на себе, Единственном, тогда покоится оно на преходящем, смертном творце, который сам себя разрушает, и я могу сказать: Ничто — вот на чем я построил свое дело» (161, с. 246).

Однако свое уникальное положение Ничто завоевало в рамках современного экзистенциализма, в особенности у Хайдеггера и Сартра. Хайдеггер считает, что индивидуальность человека гибнет в нивелировке и усредненности, выражаемой непереводимым немецким словом man, которые создает общество. Единственной истинной индивидуальностью является смерть, всегда смерть определённого человека, в которой его ничто не связывает с другими. Поэтому подлинное существование человек может обрести лишь в жизни на грани смерти, только в такой жизни, которая является бытием-к-смерти (162, с. 144 и далее). Бытие всякой индивидуальности является, с его точки зрения, всего лишь Noch — nicht (еще не...), как бы периодом несозревшей смерти (162, с. 244). Это касается и бытия вообще, бытие — это ничто, а ничто — само бытие (163, с. 104). Ничто — это граница бытия, определяющая его смысл. Для Хайдеггера ничто — очевидно, активная сила, ибо оно действует, «ничтожествует» (Das Nicht nochtet). Оно определяет смысл истории, выявляющийся при попытке преодоления бессмысленности бытия и прорыва в ничто.

Центральной категорией является Ничто и в основной философской работе Сартра «Бытие и Ничто».

Именно Ничто связывает сознание и бытие. Оно есть основное свойство сознания:

> «Сознание — это такое бытие, для которого в его бытии существует сознание небытия его бытия» (164, с. 120).

Сознание проникает в толщу бытия и, как червь в яблоке, выгрызает в нем пустоту. Так как лишь человек стремится сознательно к разрушению, то он и является носителем Ничто.

«Человек — это то существо, посредством которого Ничто входит в мир» (164, с. 60).

Ничто столь тесно связано с человеком, что, согласно Сартру, человеческое бытие-для-себя также является одним из проявлений Ничто» (164, с. 65).

«То бытие, через которое Ничто входит в мир, должно быть его собственным Ничто» (164, с. 59).

Интересно, что из этих двух наиболее известных представителей современного нигилизма Сартр примыкает к марксизму, а Хайдеггер (до окончания 2-й мировой войны) — к национал-социализму, причем коммунизм (то есть социализм марксистского направления) он рассматривает тоже как нигилизм, но половинчатый, «неполный» (165, с.с. 145-395).

Вероятно, не случайно такой рост влияния философии нигилизма совпал в Европе и США с необычайным интересом к буддизму, в особенности в виде дзен-буддизма (возникшего из взаимодействий концепций буддизма и даосизма), для которого характерно подчеркивание иллюзорности жизненных проблем, абсурда. Например, Густав Малер в «Песнях об умерших детях» создает образ бессмысленной, все пожирающей смерти, черной дыры, в которую проваливается жизнь. И он в сознании своей близкой смерти пишет «Песнь Земли», которая начинается песней на слова близкого к дзен китайского поэта Ли Бо, все время прерывающейся рефреном: «Жизнь — это мрак, и смерть — это мрак». Но необычайное распространение дзен получил после 2-й мировой войны, особенно в США. Его пропагандирует такой модный писатель, как Сэлинджер. Герой серии его новелл, поучающий своих близких мудрости дзен, кончает жизнь самоубийством — не в качестве акта отчаяния, но как преодоление видимости различия между жизнью и смертью. Дзен является излюбленной философией и у американских битников, часто сравнивающих себя с бродячими монахами.

Пессимистическим является и мировоззрение Фрейда. Он констатирует порочный круг, в который замкнуты общество и человеческая культура: культурная деятельность

возможна лишь за счет подавления сексуальности, это увеличивает роль агрессивных и разрушительных сил в психике, а для их обуздания требуется еще большее давление социальных сил. Таким образом, культура и общество не только органически связаны с несчастьем, они еще обречены на уничтожение. Этому соответствует и взгляд Фрейда на роль «инстинкта смерти», взгляд, оставляющий за жизнью лишь выбор «правильного» пути к смерти. Метод Фрейда, в особенности при обосновании его общих концепций, — очень далёк от научного. Это некоторые чрезвычайно расплывчатые рассуждения, не опирающиеся на какие-либо конкретные факты, которые невозможно проверить, а можно только внутренним чувством принять как убедительные — или отвергнуть. В наше время, когда наука теряет свою роль абсолютного авторитета, такой характер теории Фрейда не воспринимается как недостаток. В связи с близким вопросом — антропологической и исторической концепцией Фрейда, Маркузе пишет:

> «Трудности научной проверки и даже логической непротиворечивости очевидны и, возможно, непреодолимы» (119, с. 59).
>
> «Мы используем антропологические рассуждения Фрейда лишь в одном смысле: ради их **символического** значения» (119, с. 60).

Точно так же и мы, как и в отношении социалистических писателей, можем и концепции Фрейда рассматривать не как непреложные научные истины — но как свидетельства некоторого мироощущения (об объёме влияния которого можно судить по тому успеху, который имел фрейдизм).

Наконец, ту же тенденцию можно увидеть в систематически появляющихся теориях, согласно которым человек — это машина (или животное — это машина). И все аспекты жизни человека (или животного) сводятся к действию некоторых простейших сил. Так, Декарт высказал мнение, что животное — это автомат, не способный думать. Эту идею развил Ламетри в книге L'homme machine («Человек машина»), где он утверждает, что «человеческое тело — это самозаводящаяся машина», а также распространяет этот принцип и на человеческую психику. В более позднее время идея Декарта нашла осуществление в теории тропизмов Лёба, согласно которой действия организма определяются некоторыми простыми физическими факторами (например, изгибание стебля

растения к солнцу объясняется тем, что под влиянием солнечного света тормозится рост обращенной к солнцу части стебля). Эта теория рассматривает организм, по словам Дембовского, «как подобие марионетки, каждое движение которой зависит от того, что какой-то внешний фактор потянет за соответствующую ниточку» (166, с. 55). Подобные взгляды вновь стали популярны во второй половине нашего века под влиянием создания электронных машин. Все эти теории, сходясь на том, что человек (или животное) является машиной, полностью расходятся друг с другом в том — какая это машина: механическая, электрическая или электронно-вычислительная. А так как все эти объяснения не могут быть верными, то очевидно, что исходным является общий для всех них априорный принцип, откуда-то проистекающее стремление доказать, что человек есть машина.

Выводы, к которым нас привело рассмотрение социализма, подтверждаются, как мы видим, и рядом независимых аргументов. Сформулируем эти выводы.

а) *Идея гибели человечества — не смерти определенных людей, но именно конца всего человеческого рода — находит отклик в психике человека. Она возбуждает и притягивает людей, хотя и с разной интенсивностью, в зависимости от характера эпохи и индивидуальности человека. Масштабы воздействия этой идеи заставляют предположить, что в большей или меньшей мере ему подвержен каждый человек: здесь проявляется универсальное свойство человеческой психики.*

б) *Эта идея проявляется не только в индивидуальных переживаниях хотя бы и большого числа отдельных личностей — она способна объединять людей (в отличие, например, от бреда), то есть является социальной силой. Стремление к самоуничтожению можно рассматривать как элемент психики* ВСЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.

в) *Социализм — это один из аспектов стремления человечества к самоуничтожению, к Ничто, а именно — его проявление в области организации общества. Последние слова «Завещания» Жана Мелье*

«Этим Ничто я здесь и закончу»

выражают, используя любимый оборот Фейербаха, «последнюю тайну» социализма.

Мы пришли к такому взгляду на социализм в попытке понять это явление, снять те противоречия, которые бросаются в глаза при первом знакомстве с ним. И теперь, огля-

нувшись назад, мы можем убедиться, что эта точка зрения действительно объясняет большое число особенностей социализма, на которые мы обращали раньше внимание. Понимание социализма как одного из проявлений стремления человечества к самоуничтожению делает понятной его враждебность индивидуальности, стремление уничтожить те силы, которые поддерживают, укрепляют человеческую личность: религию, культуру, семью, индивидуальную собственность. С этим согласуется стремление низвести человека на уровень детали государственного механизма, доказать, что человек реально существует лишь как проявление неиндивидуальных сил — производства или классовых интересов. Взгляд на человека как на орудие в руках других сил, в свою очередь, дает возможность понять поразительную психологию вождей социалистических движений: с одной стороны, готовность и даже стремление стереть свою личность, полностью подчинив ее целям движения (так ярко выраженное в цитированных выше высказываниях Пятакова и Троцкого), а с другой — полный упадок воли, отказ от своих убеждений в случае поражения (отречения Мюнцера и Бокельзона, «Исповедь» Бакунина, поведение Зиновьева, Бухарина и др. на процессах и т. д.). Действительно, если орудие больше не нужно использующей его силе, то теряется всякий смысл его существования, в душе человека иссякает источник мужества и силы духа (Бакунин, например, до или после заключения воспринимается как совсем другой человек, чем вконец разбитый и унижающийся автор «Исповеди». А Бухарин в своем крике сердца — «Завещании» — говорит, что не имеет никаких расхождений со Сталиным и притом уже давно, тем самым перечёркивая всю свою деятельность и даже лишая себя права протестовать против своего расстрела — ибо и это было бы расхождением). Укладываются в эту точку зрения и призывы ко всеобщему разрушению, и притягательность разрушительных сил — войн, кризисов, и привлекательность личной смерти, идеи Ничто.

Тот же запас фактов, приведший нас к изложенной выше точке зрения, дает возможность усмотреть некоторые характеристики того, каков механизм действия силы, воплощением которой является социализм, по каким каналам она воздействует на отдельные личности.

Прежде всего мы, очевидно, имеем здесь деятельность, не руководимую осознанной целью. Положение о стремлении человечества к самоуничтожению как основном стимуле социализма мы извлекли из многоступенного анализа социа-

листической идеологии, а не из произведений социалистических мыслителей или лозунгов социалистических движений. По-видимому, люди, охваченные социалистической идеологией, столь же мало руководствуются осознанно этой целью, как поющий соловей — заботой о продолжении рода. Воздействие же идеологии на человека осуществляется через его эмоциональные переживания, делающие для него эту идеологию привлекательной, заставляющие идти на жертву ради нее. К числу таких переживаний относится подъём духа, воодушевление, которое испытывают участники социалистических движений. Этим объясняется другая сторона психологии вождя социалистического движения, проявляющаяся, когда он находится в гуще борьбы: неисчерпаемый, казалось бы, запас сил, кипучая деятельность памфлетиста, агитатора и организатора, характерные для этой поразительной и типичной, проходящей через многие века фигуры.

И по той же причине — что основной механизм действия социалистической идеологии подсознателен и эмоционален — разум, рациональное обсуждение и сопоставление с фактами и логикой всегда играли в ней подчиненную роль. Социалистические учения мирятся с противоречиями с легкостью, напоминающей концепцию действующего вне принципа противоречия «пралогического» первобытного мышления, некогда предлагавшуюся Леви-Брюлем. Столь же мало реагируют они на то, что их выводы радикально расходятся с опытом — и поразительным образом это нисколько не уменьшает их действенности.

Замечательным примером, в котором отражаются все эти черты, является судьба марксизма. Многочисленные противоречия, каждого из которых было бы достаточно, чтобы доказать несостоятельность **научной** теории, были публично указаны, часто известными мыслителями, слова которых в других случаях не проходили незамеченными. Например, то, что концепция диалектического материализма противоречива, ибо приписывает материи логическую категорию — диалектику (Бердяев), или то, что детерминированность исторического процесса, постулируемая марксизмом, противоречит его же призыву к воздействию людей на историю, что равносильно сознательному решению вертеться с землею вокруг солнца (Штаммлер, 167). С. Булгаков переформулирует это так: «марксизм предсказывает наступление социализма, как астрономия — лунное затмение, и для осуществления этого лунного затмения организует партию». Самое сердце марксистской концепции — трудовая теория стоимости —

была уничтожена работами австрийской школы, в частности, Бём-Баверка, политическая экономия полностью от этой теории отказалась, — но марксизм и без этого своего сердца оказался вполне жизнеспособным существом.

Столь же поразительна реакция марксистской мысли на экспериментальную проверку марксизма, так широко осуществленную историей за протекшее столетие. Вот, например, статья профессора Мичиганского университета (Энн Арбор) Рапопорта (168, с. 30-59). Он приводит ряд предсказаний марксизма, опровергнутых историей, и рассматривает такую гипотетическую точку зрения: «Можно объявить, что теория опровергнута». Однако, говорит автор, эта точка зрения притягательна для людей, которые подозрительно относятся к любой теории, основывающейся на общефилософской концепции (например, Бердяев, Булгаков, М. Вебер или Ясперс). Переходя к конкретным предсказаниям, автор вполне признаёт, что прогноз абсолютного обнищания в капиталистических странах не оправдался. Но если взглянуть в мировом масштабе, то разрыв между богатыми и бедными странами увеличился. Правда, отсюда «не следует **с необходимостью** (подчеркнуто нами — авт.) подтверждение марксистского понимания истории. Но возникает известная возможность нового понимания жизнеспособных понятий марксистской теории для нужд нашего времени». Так, после этих, находящихся по ту сторону логики рассуждений, все же остается неясным: верна ли марксистская теория в свете ее исторической проверки? Но избегая ответить на этот вопрос, автор уже без всяких доказательств принимает, что в каких-то своих частях (как будто из стройного мировоззрения можно сохранить одни части и отбросить другие) — она «жизнеспособна».

Или более известный пример — Ж.-П. Сартр, объявивший в период расцвета сталинизма, что проникающие на Запад сведения о концентрационных лагерях в СССР следует игнорировать, так как это может привести к отчаянию французского пролетариата (сообщается в книге Р. Конквиста «Великий террор»). Сейчас он считает советский марксизм «репрессивным» и «бюрократическим», а о французском рабочем классе говорит: «Что представляет из себя рабочий класс, который не революционен? А он не революционен» (143, с. 166). Но в чем же были неверны его рассуждения 50-х годов? Об этом он не сообщает. Да и принципиально новых фактов за это время, как будто, не обнаружилось. Поэтому изменение его точки зрения нельзя отнести за счет рационального понимания ситуации, да и его новое увлечение «прямой

демократией» в Китае не производит такого впечатления, ибо оставляет без ответа самые простые вопросы: почему подробности «прямой демократии» надо так тщательно скрывать от иностранцев, почему иностранным корреспондентам запрещено даже читать вывешенные на стенах «дацзыбао»?

Все эти черты подсказывают сопоставление той силы, которая проявляется в социализме, — с ИНСТИНКТОМ. Инстинктивные действия тоже имеют эмоциональную окраску, их выполнение вызывает чувство удовлетворения, а невозможность их выполнить (отсутствие особых сигналов, «включающих» эти действия) — беспокойство, так называемое «состояние поиска». У человека одно из распространенных инстинктивных действий (связанное с защитой высших для него ценностей) описывается в этологии как «состояние воодушевления». Также инстинкты плохо соединяются и даже несовместимы с пониманием: если некоторой цели животное может достигнуть при помощи действий, основанных на понимании, оно никогда не пользуется для той же цели инстинктивными действиями. Инстинктивные действия не корректируются достижением цели, они не возникают в результате обучения. У человека влияние инстинкта обыкновенно понижает критическую способность (например, у влюбленного), аргументы, вступающие в конфликт с целями, к которым стремится инстинкт, не только не оказывают действия, но осуждаются как низменные. Поэтому предложенный Фрейдом термин — «инстинкт смерти» — отражает многие черты того стремления человечества к самоуничтожению, которое, согласно изложенной выше точке зрения, является движущей силой социализма (именно сам термин, но не содержание, вкладывавшееся в него Фрейдом, о котором мы уже говорили выше и продолжим его обсуждение ниже). Конечно, такой термин может применяться весьма условно, с оговоркой, что он лишь частично описывает явление. Главным образом, по двум причинам. Во-первых, здесь речь идет не об инстинкте отдельных людей, но — всего человечества, которое в этом случае трактуется как некоторая индивидуальность. Очевидно, что такой подход требует весьма основательного обоснования. Во-вторых, инстинкт предполагает достижение некоторой цели, полезной для индивида или хотя бы для рода. Такое представление очень трудно связать с «инстинктом смерти», и пока не будет установлено, что стремление к самоуничтожению играет для человечества какую-то полезную роль, аналогия с инстинктом должна рас-

сматриваться как частичная, иллюстрирующая лишь некоторые стороны этого явления.

Такие категории, как стремление к самоуничтожению или «инстинкт смерти» ассоциируются с дуализмом, с концепцией двух равномощных сил — «инстинкта жизни» и «инстинкта смерти», — определяющих течение истории. Было бы печально, если бы высказанные нами взгляды сводились к разновидности дуализма, ибо дуализм является, по-видимому, **неустойчивым, распадающимся** мировоззрением. В этой работе, например, мы встречались с двумя дуалистическими концепциями. Одна — это религия манихеев и катаров, принимавшая, чтобы объяснить явление зла, существование доброго и злого бога. Но в силу логики этой религии добрый бог изгонялся из мира, а вместе с ним исчезало и всякое основание для существования в мире добра. Исследователь этой религии Рэнсимен считает, что исходя из необъяснимости зла, катары пришли к необъяснимости добра (11, с. 175).

Удивительно похожую эволюцию проделала другая дуалистическая теория — фрейдизм. Фрейд начал с утверждения универсальной роли сексуальности — элементарно-жизненной силы. Развитие этого взгляда привело его к дуалистической концепции двух сил: «инстинкта жизни» или Эроса, совпадающего с широко понимаемой сексуальностью, и противоположного ему «инстинкта смерти» или Танатоса. Но постепенно роль «инстинкта смерти» (или «принципа Нирваны») все увеличивается. Фрейд называет его «доминирующей тенденцией всей умственной жизни и, может быть, нервной деятельности вообще» («Я и Оно»). Маркузе обращает внимание на место в работе «По ту сторону принципа удовольствия», где «принцип удовольствия» описывается как «выражение» «принципа Нирваны». Там же говорится, что «жизнь есть лишь длинный обходной путь к смерти». Маркузе высказывает оценку концепции Фрейда, почти в точности совпадающую с цитированным выше суждением Рэнсимена о дуализме катаров:

> «Неспособность обнаружить в основоположной структуре инстинктов чего-либо, что не есть Эрос, монизм сексуальности — неспособность, являющаяся, как мы увидим, верным признаком истины, — теперь, по-видимому, превратилась в противоположность: в монизм смерти» (119, с. 28).

По-видимому, вообще дуализм является лишь переходной формой от одного монизма к другому — как мы и видели в обоих встретившихся нам примерах. Но те же примеры показывают, что и чистый монизм — признание одной силы, способствующей совершенствованию и развитию, — содержит в себе противоречие. При дальнейшем развитии он приводит к предположению о существовании другой равномощной и действующей в противоположном направлении силы, то есть к дуализму, а потом к монизму этой второй силы. С другой стороны, представление о наличии двух сил, действующих в противоположном направлении, не влечет за собой обязательно признания их равносильности — что является основой дуализма. Чтобы привести пример того, как в принципе такая концепция может избежать порочного круга дуализма, укажем на прекрасный диалог Платона «Тимей». Там развивается представление о двух душах — доброй и злой, — присущих каждому живому существу. Весь космос также является живым существом и тоже имеет две души. Их влияние чередуется, и это сказывается в чередующихся космических катастрофах. Но вне космоса и над ним находится божество — воплощение абсолютного блага.

И, возвращаясь к нашей конкретной теме, мы видим, что стремление к самоуничтожению, проявляющееся в социализме, не только не аналогично или «равноценно» другим силам, действующим в истории, но в корне от них отличается по своему характеру. Например, в противоположность религиозной или национальной идеологии, открыто провозглашающей свои цели, «инстинкт смерти», воплощаясь в социализме, надевает одежды религии, разума, государственности, социальной справедливости, национальных устремлений, науки — но только не открывает свое лицо. По-видимому, воздействие его тем сильнее, чем более его смысл раскрывается подсознательной части психики, но при условии, что сознание о нем не знает.

Более того, в качестве гипотезы, которую мы не можем почти ничем подтвердить и на которой никак не настаиваем, выскажем предположение, что стремление к самоуничтожению выполняет служебную функцию по отношению к другим, созидательным силам истории, что оно чем-то нужно человечеству для достижения его целей. Собственно, единственным рациональным аргументом в пользу такого предположения является та неуклонность, типичная для выполнения естественнонаучной закономерности, с которой различные народы мира, особенно в наш век, подпадают под

влияние социалистической идеологии. Это может быть признаком того, что здесь имеется некоторый опыт, через который необходимо пройти всему человечеству. Вопрос заключается лишь в том, на каком уровне протечет этот опыт: как духовное переживание, как физический опыт некоторых народов — или всего человечества? Так, в своих ранних работах В. Соловьев развивал оптимистическую концепцию, согласно которой человечество, чтобы построить свою жизнь на религиозных принципах, должно сначала в крайней форме пережить идею индивидуальности, даже противопоставляя ее Богу, с тем, чтобы потом сознательным актом этой индивидуальности прийти к Богу. С этой точки зрения его интересовали пессимистические концепции Шопенгауера и Гартмана, которые он осознал как признак близкого конца критически-индивидуалистической эпохи, свидетельство духовного переживания смерти, к которой ведет путь безрелигиозного развития. Однако этого чисто духовного опыта оказалось недостаточно. Понял это и сам Соловьев и выразил в своих последних, быть может, самых глубоких, работах.

Последние сто лет, и особенно XX век, принесли социализму неслыханный успех. Это был в основном успех социализма в его марксистской форме. Объясняется это главным образом тем, что марксизм сумел ответить на два вопроса, всегда встающие перед социалистическим движением: где искать «избранный народ», то есть чьи руки будут ломать старый мир? и — каков высший санкционирующий авторитет движения? Ответом на первый вопрос был — ПРОЛЕТАРИАТ, на второй — НАУКА. Сейчас оба ответа оказались недействительными, по крайней мере для Запада. «Пролетариат стал опорой системы», — жалуется Маркузе; «Что такое не революционный пролетариат? А он не революционен», — подтверждает Сартр. И наука потеряла свой престиж, роль непререкаемого авторитета — для этого она стала слишком массовой, перестала быть тайной избранных, да и слишком многие дары науки оказались в последнее время совсем не благодеянием для человечества. Поэтому Маркузе призывает заменить науку утопией, роль разума отдать фантазии. Пока на эти основные вопросы не будут найдены ответы, адекватные новой эпохе, вряд ли можно ожидать успехов социализма, соизмеримых с успехами, выпавшими на долю марксизма. Несомненно, что мысль в этом направлении работает. Например, по-видимому, поиски «избранного народа» составляют смысл так занимающей западные левые движения

«проблемы меньшинств»: студентов и учащихся, гомосексуалистов, американских негров, бретонских, аквитанских или других националистов во Франции... И нет сомнения, что ответы будут найдены: об этом свидетельствует тяготение к социализму, охватившее Запад.

Но если предположить, что нужный для человечества смысл социализма заключается в приобретении какого-то определенного опыта, то ведь за последние сто лет на этом пути и был приобретен грандиозный опыт. Прежде всего это глубочайший опыт России, который мы едва лишь начинаем осмысливать. Поэтому в наше время встает вопрос: достаточно ли ЭТОГО опыта? Достаточно ли его для всего мира и особенно для Запада? Да достаточно ли его для России? Сможем ли мы понять его смысл? Или человечеству предстоит пережить его в несравненно большем масштабе?

Несомненно, что и в случае всемирного осуществления идеалов «Утопии», и в бараках всемирного «Города Солнца» человечество МОЖЕТ найти силы, чтобы вырваться на пути свободы, спасти образ и подобие божье — человеческую индивидуальность — найти силы, именно заглянув в раскрывающуюся перед ним бездну. Но будет ли и ТОГО опыта достаточно? Ибо кажется столь же несомненным, что свобода воли, данная и человеку и человечеству, является АБСОЛЮТНОЙ, она включает и свободу в последнем вопросе — в выборе между жизнью и смертью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Г. Уэллс. Россия во мгле. Москва, 1959.
2. Аристофан. Комедии. Academia. 1934, т. II.
3. К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Москва-Ленинград, 1929-1931.
4. H. Marcuse. Psychoanalyse und Politik. Wien, 1968.
5. Платон. Сочинения. Москва, 1971, том 3, часть I.
6. Р. Пельман. История античного коммунизма и социализма. С.-Петербург, 1910.
7. W. Schultz. Dokumente der Gnosis. Jena, 1910.
8. A. Christensen. La règne du roi Kawadh I et communisme mozdakite. Def. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Middelelser IX, 6, Kbenhavn, 1925, p. 1-127.
9. Ch. Hahn. Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11, 12 und 13 Jahrhundert, nach Quellen bearbeitet. Bd I. Stuttgart 1845, Bd II. Stuttgart 1847.
10. J. Döllinger. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Erster Theil. Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten. München, 1890.
11. S. Runciman. The Medieval Manichee. Cambridge, 1955.
12. J. J. Herzog. Abriss der gesamten Kirchengeschichte. Bd I, Abt. 2. Die römisch-katholische Kirche des Mittelalters Erlangen, 1890.
13. М. Беер. Всеобщая история социализма и социальной борьбы. Москва-Ленинград, 1927.
14. H. Grundmann. Ketzergeschichte des Mittelalters. Göttingen, 1963.
15. M. Erbstösser, E. Werner. Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Berlin, 1960.
16. T. Büttner, E. Werner. Circumcellionen und Adamiten. Berlin, 1959.
17. M. Erbstösser, Sozialreligiöse Strömungen im Mittelalter. Berlin, 1970.
18. H. Grundmann. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Historische Studien E. Ebering, 267. Berlin, 1935.
19. Й. Мацек. Табор в гуситском революционном движении. Москва, 1959, т. II.
20. М. М. Смирин. Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война. Москва, 1955.
21. Й. Мацек. Гуситское революционное движение. Москва, 1954.

22. L. Ranke. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd II. Berlin, 1842.
23. F. Bezold. Geschichte der deutschen Reformation. Berlin, 1886.
24. L. Keller. Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, 1885.
25. L. Keller. Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Leipzig, 1888.
26. L. Keller. Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen. Berlin, 1897.
27. L. Müller. Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. Leipzig, 1927.
28. T. Müntzer. Sein Leben und seine Schriften. Jena, 1933.
29. L. Keller. Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster. Münster, 1880.
30. R. Barclay. The Inner Life of the Religions Societies of the Commonwealth. London, 1879.
31. W. D. Morris. The Christian Origin of Social Revolt. London, 1949.
32. A. L. Morton. The World of the Ranters. London, 1970.
33. Э. Бернштейн. Социализм и демократия в великой английской революции. Ленинград, 1924.
34. Г. Вейнгартен. Народная реформация в Англии XVII в. Москва, 1901.
35. Д. Уинстенли. Избранные памфлеты. Москва-Ленинград, 1950.
36. Г. Холлореншоу. Левеллеры и английская революция. Москва, 1947.
37. J. Krone. Fra Dolcino und die Patarenen. Leipzig, 1844.
38. A. Hausrat. Die Weltverbesserer im Mittelalter. Bd III. Die Arnoldisten. Leipzig, 1895.
39. K. Kautski. Vorläufer des neuen Sozialismus. Bd II. Der Kommunismus in der deutschen Reformation. Stuttgart, 1913.
40. G. Adler. Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. Bd I. Leipzig, 1920.
41. J. Döllinger. Kirche und Kirchen, Papstum und Kirchenstaat. München, 1861.
42. Т. Мор. Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства. В книге «Утопический роман XVII-XVIII в.в.». Москва, 1971, стр. 41-140.
43. Т. Кампанелла. Город Солнца. В книге «Утопический роман XVII-XVIII в.в.». Москва, 1971, стр. 143-190.
44. Веррас. История Севарамбов. В книге «Утопический роман XVII-XVIII в.в.». Москва, 1971, стр. 309-450.
45. Les aventures de Jacques Sadeur. Bibliothèque des voyages imaginaires. Paris, 1787-1789, t. XXIV.
46. Fénelon. Les aventures de Télémaque. Oeuvres complètes de Fénelon. Paris, 1851, t. VI.

47. La République des Philosophes ou l'histoire de Ajaoiens. Ouvrage posthume de M. de Fontenelle. Genève, 1768.
48. Ретиф-де-ла-Бретон. Южное открытие, сделанное летающим человеком, или Французский Дедал: чрезвычайно философская повесть. Москва-Ленинград, 1936.
49. Ж. Мелье. Завещание, т.т. I-III. Москва, 1954.
50. Морелли. Кодекс природы или дух ее законов. Москва, 1947.
51. В. П. Волгин. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. Москва, 1958.
52. Дени Дидро. Собрание сочинений. Москва, 1935, т. II.
53. Л. М. Дешан. Истина или истинная система. Москва, 1973.
54. Л. М. Дешан. Истина или Достоверная система, т. I. Вступительная статья С. Васильева. Баку, 1930.
55. Ф. Буонаротти. Заговор во имя равенства, т.т. I-II. Москва, 1963.
56. L. Baudin. Les Incas de Pérou. Paris, 1947.
57. R. Karsten. Das Altperuanische Inkareich. Leipzig, 1949.
58. Гарсиласо де ла Вега. История государства Инков. Ленинград, 1974.
59. H. Cunow. Geschichte und Kultur des Inkareiches. Amsterdam, 1937.
60. Lugon. La république communiste chrétienne des Guaranis. Paris, 1949.
61. G. Otruba. Der Jesuitenstaat im Paraguay. Ideen und Wirklichkeit. Wien, 1962.
62. П. Лафарг. Иезуитские республики. С.-Петербург, 1904.
63. В. В. Святловский. Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII и XVIII ст. Петроград, 1924.
64. А. Кирхгейм. Вечная утопия. С.-Петербург, 1902.
65. А. И. Тюменев. Государственное хозяйство древнего Шумера. Москва-Ленинград, 1956.
66. И. М. Дьяконов. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. Москва, 1959.
67. A. Deimel. Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seine Vorläufer. Analecta Orientalia. N° 2, Rome.
68. R. Mc. Adams. The Evolution of Urban Society Early Mesopotamia & Prehistoric Mexico. Chicago, 1966.
69. I. J. Gelb. From freedom to slavery. Gesellsschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten. XVIII. Rencontre assyrologique internationale, München, 29 Juni - 3 Juli 1970. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophische-Historische Klasse. Abhandlungen Neue Folge. Heft 75, s. 81-92.
70. I. J. Gelb. Prisoners of war in early Mesopotamia. Journal of Near Eastern Studies. Vol. 32, Nos 1, 2. January-April, 1973.
71. J. Pirenne. Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte, t. I-III. Bruxelles, 1932-1935.

72. Ed. Meyer. Geschichte des Altertums. Bd I, Abt. II. Stuttgart-Berlin, 1926.
73. H. Kees. Agypten. München, 1933.
74. S. Dairaines. Un socialisme d'Etat quinze siècle avant J.-C. Paris, 1934.
75. A. M. Hocart. Kingship. London, 1927.
76. J. Engnell. Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala, 1945.
77. H. Maspéro. La Chine Antique. Paris, 1927.
78. Го Мо-Жо. Эпоха рабовладельческого строя. Москва, 1956.
79. Го Мо-Жо. Бронзовый век. Москва, 1959.
80. М. Кокин и Г. Папаян. «Цинь Тянь». Аграрный строй древнего Китая. Ленинград, 1930.
81. Л. И. Думан. Очерки древней истории Китая (литогр.). Издание Ленинградского Восточного Института. Ленинград, 1938.
82. Л. С. Переломов. Империя Цинь. Москва, 1962.
83. H. Francfort. The birth of civilization in the Near East. N. Y., 1956.
84. Книга правителя области Шан. Москва, 1968.
85. Очерки по истории Китая. Под ред. Шан Юэ. Москва, 1959.
86. К. Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству. «Пролетарская революция», 1939, № 3.
87. Вестник древней истории. 1940, № 1.
88. Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока. Москва, 1971.
89. K. Wittfogel. Oriental Despotism (a comparative study of total power). Yale, 1957.
90. F. Heichelcheim. An Ancient economic history, v. I. Leiden, 1958.
91. Ed. Meyer. Kleine Schriften. Bd I. Halle, 1924.
92. Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений. Москва, 1972 и след.
93. М. В. Щекин. Как жить по новому. Кострома, 1925.
94. D. Koigen. Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Bern, 1901.
95. Michail Bakunin's sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Ivanovitsch Herzen. Stuttgart, 1895.
96. М. Покровский. Очерки по истории революционного движения в России XIX и XX в.в. Москва, 1924.
97. Ш. Фурье. Избранные сочинения, т. I. Теория четырех движений и всеобщих судеб. Москва, 1938.
98. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Москва, 1965.
99. Основы марксизма. Самиздат, 1971.
100. С. Булгаков. Карл Маркс как религиозный тип. Два Града, т. I. Москва, 1911.
101. K. Jaspers. Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Rechenschaft und Ausblick. München, 1951.

102. Н. Бухарин. Экономика переходного периода. Москва, 1920.
103. К. Каутский. От демократии к государственному рабству. (Ответ Троцкому). Берлин, 1921.
104. W. S. Schlamm. Die jungen Herren der alten Erde (Vom neuen Stil der Macht). Stuttgart, 1962.
105. XIII съезд РКП(б). Москва, 1924.
106. Н. Валентинов. Пятаков и большевизм. Новый Журнал. N° 52. N.Y., 1958.
107. Р. Шовен. От пчелы до гориллы. Москва, 1965.
108. K. Jaspers. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.
109. В. С. Соловьев. Собрание сочинений в десяти томах. С.-Петербург, 1911.
110. С. Булгаков. Христианство и социализм. Москва, 1917.
111. Б. П. Козьмин. Нечаев и нечаевцы. Москва-Ленинград, 1931.
112. Д. Рязанов. Маркс и Энгельс о браке и семье. Летописи марксизма, т. III, 1927.
113. В. И. Ленин. Собрание сочинений. 5-ое издание.
114. К. Гуго. Социализм во Франции в XVII и XVIII столетиях. Иваново-Вознесенск, 1924.
115. С. Булгаков. Первохристианство и новейший социализм. Два Града, т. II. Москва, 1911.
116. С. Франк. Этапы нигилизма. Вехи. Москва, 1909.
117. Ле Бон. Психология социализма. С.-Петербург, 1908.
118. W. Gurian. Der Bolschewismus. Freiburg, 1931.
119. H. Marcuse. Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry in to Freud. Boston, 1955.
120. Девятый съезд РКП(б). Москва, 1960.
121. Троцкий. Терроризм и коммунизм. Анти-Каутский, 1920. Цитаты взяты из (103).
122. А. М. Коллонтай. Новая мораль и рабочий класс. Москва, 1919.
123. Г. Григоров и С. Шкотов. Старый и новый быт. Москва-Ленинград, 1927.
124. И. Ильинский. Право и быт. Москва-Ленинград, 1925.
125. Семья и быт. Сборник. Составители: В. Адольф, Б. Бойчевский, В. Строев и М. Шишкевич. Москва, 1927.
126. Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет XII созыва. Вторая сессия (стенографический отчет). Москва, 1925.
127. М. Н. Лядов. Вопросы быта. Москва, 1925.
128. С. Я. Вольфсон. Социология брака и семьи. Минск, 1929.
129. А. Боровой. Общественные идеалы современного человечества. Москва, 1927.
130. Братья Гордины. Социология и социотехника, ч. I. Петроград, 1918.
131. Э. Енчмен. Восемнадцать тезисов о теории новой биологии. Пятигорск, 1920.

132. А. Столяров. Диалектический материализм и механисты. «Прибой», 1929.
133. Б. Арватов. Искусство и производство. Москва, 1926.
134. Роговин. Проблема творческого метода в идейно-художественной борьбе 20-х г.г. Вопросы эстетики. Москва, 1971 г., № 9.
135. K. Kautski. Ein Brief über Marx und Mach. Der Kampf. Wien, 1909. Bd. 2.
136. С. Минин. Под знаменем марксизма. 1922, № 5-6.
137. П. Блонский. Современная философия. Москва, 1918.
138. И. В. Сталин. Экономические проблемы социализма. Москва. Политиздат, 1952.
139. A. Toynbee. A historian's aproach to religion. London, 1956.
140. K. Jaspers. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.
141. L. Mumford. The Myth of the Machine. N. Y., 1962.
142. M. Walser. Uber die neuesten Stimmungen im Westen. Kursbuch, 1970. Bd. 20, s. 19-41.
143. Ph. Gavi, J.-P. Sartre, P. Victor. On a raison de se révolter. Gallimard. Paris, 1974.
144. K. Lorenz. Das sogenannte Böse. Wien, 1963.
145. H. M. Enzensberger. Baukasten zu einer Theorie der Medien. Kursbuch, 1970. Bd. 20, s. 159-186.
146. Летописи марксизма, т. III, 1927.
147. Jerry Rubun. Do it! (Scenario of the Revolution), N. Y., 1970.
148. J. Eibl-Eibesfeldt. Grundriss der vergleichenden Verhaltungsforschung. München, 1967.
149. А. Элькин. Коренное население Австралии. Москва, 1952.
150. G. Childe. What happened in History. London, 1942.
151. Ю. Стеклов. Михаил Александрович Бакунин, т. III. Москва-Ленинград, 1927.
152. К. Каутский. Терроризм и коммунизм. Берлин, 1919.
153. Сен-Симон. Избранные сочинения, т. I. Москва-Ленинград, 1948.
154. А. С. Изгоев. Об интеллигентной молодежи. Вехи. Москва, 1909.
155. Былое. № 1, июль, 1917.
156. И. Р. Шафаревич. Социализм. Из-под глыб. Москва, 1974.
157. Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений. Москва, 1958, т. IX.
158. Г. Ольденберг. Будда, его жизнь, учение и община. Москва, 1884.
159. С. Радхакришнан. Индийская философия. Москва, 1956, т. I.
160. Старшая Эдда. Москва-Ленинград, 1963.

161. М. Штирнер. Единственный и его собственность. С.-Петербург, 1909.
162. M. Heidegger. Sein und Zeit. Halle a. Saale, 1929.
163. M. Heidegger. Holzwege. Frankfurt a. M., 1950.
164. J.-P. Sartre. L'Etre et le Néant. Paris, 1943.
165. M. Heidegger. Nietzsche. Bd II. Berlin, 1961.
166. Ян Дембовский. Психология животных. Москва, 1959.
167. R. Stammler. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Leipzig, 1906.
168. Agression und Anpassung in der Industrielgesellschaft. Frankfurt a. M., 1969.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ACHEVE D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE LA SOCIETE D'IMPRIMERIE PERIODIQUES ET D'EDITION EN MAI 1977 — 32, RUE DE MENILMONTANT, 75020-PARIS.